الحكم التكليفي

في الشريعة الإسلامية

تأليف
الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني
الأستاذ المشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
المنتدب إلى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

دار القلم
دمشق

الحكم التكليفي

في الشريعة الإسلامية

هذا الكتاب

في أصله: رسالة قدِّمت لنيل الشهادة العالمية
من درجة أستاذ ــ دكتوراه ــ في أصول الفقه الإسلامي
١٣٩٠هـ ــ ١٩٧٠م

الحكم التكليفي

في الشريعة الإسلامية

تأليف

الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني

الأستاذ المشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة

دار القلم

دمشق

الطبعة الأولى
١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م

دار القلم
للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق - حلبوني - ص.ب : ٤٥٢٣ - هاتف : ٢٢٩١٧٧
بيروت - ص . ب : ١١٣/٦٥٠١

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي الكتاب

الحمد لله رب العالمين، الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، سيد الأولين والآخرين، الداعي إلى الخيرات والمبرات، ورضي الله عن الصحابة الأبرار، والتابعين الأخيار، وعمن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فقد اقتضت مشيئة الله عز وجل، أن تطول الفترة بين كتابة هذا الكتاب، وبين إعداده للطباعة والنشر، أكثر من خمسة عشر عاماً، حيث كان الأطروحة التي تقدمت بها لنيل درجة الدكتوراه في علم أصول الفقه، من كلية الشريعة والقانون في الجامعة الأزهرية، وكانت بإشراف فضيلة الأستاذ الجليل، الدكتور الشيخ محمود شوكت العدوي ــ حفظه الله وجزاه عني خيراً ــ.

وقد انتهيت من كتابتها في القاهرة، اليوم الرابع من شهر جمادي الآخرة، عام ١٣٩٠هـ، الموافق السادس من شهر آب عام ١٩٧٠م، واستنسخت عنها عندئذٍ عشرين نسخة فقط، قدمت بعضها إلى الكلية وأعضاء لجنة المناقشة، وأهديت بعضها لعدد من الأساتذة الأفاضل، والزملاء الكرام، واستبقيت منها نسختين فقط، آملاً في إعادة النظر فيها، وتهيئتها للطباعة والنشر.

وبعد مناقشتي للرسالة عام ١٣٩١هـ الموافق ١٩٧١م، وحصولي بها على درجة الدكتوراه بدرجة امتياز، مع مرتبة الشرف الثانية، صرفتني عنها الصوارف سنوات. . إلى أن هممت في النظر فيها، وبدأت بمراجعة بعض نصوصها، وتحقيق بعض أبحاثها عام ١٣٩٧هـ، حيث فرغت من أعمال التدريس الجامعي في الرياض، وعدت إلى مدينتي ـ حلب ـ للإقامة فيها، إثر انقطاع طال اثني عشر عاماً، قضيتها في التدريس بالمملكة العربية السعودية، بدءاً من المعهد العلمي في الطائف من عام ١٣٨٥هـ إلى ١٣٩٠هـ، وانتهاءً بكلية الشريعة في الرياض، من عام ١٣٩٠هـ إلى عام ١٣٩٧هـ.

وكدت أن أنهي النظر فيها خلال ثلاث سنوات في حلب، على الرغم من كثرة الهموم والأعمال، حتى كتب الله عليَّ الخروج من حلب ثانية، وأكرمني بالإقامة في المدينة المنورة، والتدريس في المعهد العالي للدعوة الإسلامية، التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وذلك عام ١٤٠٠هـ.

فاشتاقت نفسي إلى متابعة ذلك الجهد، وإحياء تلك الرسالة العلمية، إلا أنني لم أتمكن من الوصول إلى النسختين الوحيدتين اللتين عملت فيهما في حلب ـ واللتين أرجو أن يكتب لهما البقاء محفوظتين في مكتبتي، سليمتين من الأخذ أو العبث ـ وذلك لظروف صعبة طرأت على بلدي، ذهب فيها ما هو أغلى وأعزُّ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

فمكثت فترة حائراً، حتى ألهمني الله عز وجل أن ألتمس وأستسمح فضيلة أستاذي الجليل الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، المقيم في الرياض، فرجوته أن يردَّ عليَّ النسخة التي أهديتها إليه في ١٥ رجب ١٣٩٠هـ.

فقدر ــ حفظه الله وأمتعنا به ــ ضرورة الأمر، وحراجة الموقف، وأكرمني بالاستجابة إلى طلبي، وأعطاني نسخته عام ١٤٠٥هـ.

ففرحت بها كثيراً، حيث فتحت لي باب الأمل من جديد، لإخراج هذه الرسالة من جهة، كما أَفَدْتُ من بعض تصويباته وتصحيحاته التي أثبتَها بخطه عليها، ــ جزاه الله عني خيراً ــ من جهة أخرى.

وجلست بعد ذلك أتَحَيَّن فرص الفراغ لمثل هذا العمل، لأبدأ من جديد، فاغتنمت أيام الإجازات الدراسية، وشهور الصيف، وتداركت ما أمكن تداركه من ملاحظات.

ومما تجدر الإشارة إليه: أنني لما بدأت بكتابة هذه الرسالة، واخترت هذا الموضوع، لم أكن أعلم أن أحداً من المحدثين كتب فيه كتاباً مطبوعاً، وكان ذلك أحد الدوافع لاختياره، إلا أنني قرأت في العام الماضي، في مجلة المجتمع الكويتية، في عددها (٦٨٥) وسنتها الخامسة عشرة، الصادر في ٧ من شهر محرم ١٤٠٥هـ: أن الباحث المصري السيد: دياب سليم محمد، قد ناقش أطروحة للدكتوراه، تحمل الاسم نفسه وهو: «الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية»، وذلك في الكلية نفسها والجامعة نفسها، ولم يتيسر لي بعد الاطلاع عليها. فأحببت أن أشير إلى ذلك في هذه المقدمة، دفعاً للالتباس، وتعريفاً بتاريخ كل من الرسالتين. . .

والله أسأل: أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع بهذا الكتاب طلاب العلم عامة، وطلاب أصول الفقه خاصة، وأن يتقبل مني صالح الأعمال، ويصلح فاسدها، والحمد لله رب العالمين.

المدينة المنورة: ١٠ شعبان ١٤٠٦هـ.
١٩ نيسان ١٩٨٦م.

الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني

شكر وتقدير

لما كان شكر الناس شكراً لله في حقيقته، لم أر بُدّاً من أن أسجل هذه الصفحة، اعترافاً لأهل الفضل بفضلهم.

وإن كان هناك من يستحق الشكر بعد الله عز وجل على إتمام هذا البحث وإظهاره بثوبه القشيب، فإنما هم في الحقيقة ثلاثة:

١ ــ فضيلة الأستاذ المشرف الدكتور الشيخ محمود شوكت العدوي، الذي قيّضه الله للإشراف على هذه الرسالة، فوجدت فيه الأستاذ الكبير، والعالم المرشد، والناقد البصير، فأسأل الله عز وجل أن يجزيه عني خيراً، ويسبغ عليه نعمته وفضله.

٢ ــ فضيلة والدي الكريم والعالم العامل الشيخ أحمد عز الدين البيانوني الذي قرأت عليه هذه الرسالة كلمة كلمة، فأسدى إليّ تصحيحاته وتوجيهاته، فأسأل الله أن يبقيه[1] ذخراً للإسلام والمسلمين، وأن يوفقني لأكون قرة عينه.

٣ ــ أخي الحبيب وزميلي الكريم الشيخ محمد بشير الإدلبي الذي سهل الله لي على يديه الرجوع إلى مخطوطة كتاب «البحر المحيط للزركشي»، والذي صوره من دار الكتب المصرية، فكان أكبر مرجع لي في رسالتي، أسأل الله عز وجل أن يأخذ بيده في تحقيق هذا الكتاب العظيم، وأن يوفقني وإياه لخدمة هذا العلم.

ولا أنسى في ختام هذا المقام أن أسجل شكري وتقديري للإخوة العاملين في مؤسسة دار القلم، ولا سيما الأخ الكريم الأستاذ محمد علي دولة، على ما قدموه من جهد مبارك لإخراج هذا الكتاب في طبعته الأولى.

كما أشكر جميع الإخوة الذين أعانوني على تصحيحه، وتنظيم فهارسه، ومتابعة أمور طباعته.

فجزى الله الجميع خير الجزاء، وزادهم من فضله.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المؤلف

---

(١) ولقد توفي الوالد يوم الجمعة ١٧ من ذي الحجة عام ١٣٩٥هـ، الموافق ١٩ كانون الأول عام ١٩٧٥م، رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه عنّا وعن المسلمين كل خير.

افتتاحية الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فقد قال الله تعالى:

﴿إنا عرضنا الأمانةَ على السموات والأرض والجبال، فأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَها وأَشْفَقْنَ منها وحملها الإنسان، إنه كان ظَلوماً جَهولاً * لِيُعَذِّبَ الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات، ويتوبَ اللَّهُ على المؤمنين والمؤمنات، وكان الله غفوراً رحيماً.. ﴾[1].

قال العلماء: المراد بالأمانة هنا: (تَقَلُّد عهدة التكليف).

وقال تعالى:

﴿فلا وربِّك لا يؤمنون حتى يُحَكِّموكَ فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قَضَيْتَ، ويُسَلِّموا تسليماً﴾[2].

وقال أيضاً:

﴿أَفحكمَ الجاهلية يَبْغُون، ومَنْ أحسنُ من الله حكماً لقوم يوقنون؟ ﴾[3].

---

(١) الآية ٧٢ و ٧٣ من سورة الأحزاب.

(٢) الآية ٦٥ من سورة النساء.

(٣) الآية ٥٠ من سورة المائدة.

المقدمــة

سبب اختيار بحث «الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية» من بين أبحاث أصول الفقه

ليس سهلاً على الكاتب في موضوع من الموضوعات أن يحدد الأسباب والدوافع التي دفعته إليه، ووجهته إلى الكتابة فيه. . .

وما ذلك إلا لتداخل الأسباب والدوافع عادة، وتشعبها، فهناك أسباب مباشرة، وأسباب غير مباشرة، ومن مجموعها تتكون الأسباب والدوافع.

لذلك أجد نفسي وأنا أحاول تسجيل هذه الدوافع والأسباب أمام بحث متشعب مترامي الأطراف، ولكنني سأحاول تثبيت بعض هذه الدوافع جرياً على الأسلوب المتبع في كتابة الرسائل، ولأبين بوضوح السبب في اختيار بحث «الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية» من بين أبحاث الأصول، موجزاً لها في ثلاث نقاط:

١ ـ لا شك أن الأحكام التكليفية التي هي مدار البحث هي الحاكمة لحياة المسلم وتصرفاته في جميع جوانبها، سواء أكانت في جانب العبادة أم في جانب المعاملة أم في جانب الأخلاق، وسواء أكانت تصرفات فردية أم تصرفات جماعية، فالمسلم لا يجوز له أن يعمل عملاً أو يتصرف تصرفاً إلا بعد الاطلاع على حكم الله عز وجل فيه، ليحقق بذلك عبوديته لربه الذي أوجب عليه ذلك بقوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[1].

(١) الآية ٥٦ من سورة الذاريات.

فكل خروج عن الأحكـام التكليفية، أو تجـاهل لهـا إنما هـو خروج عن العبودية الحقة لله عز وجل، إذ تقتضي العبودية الحقة الخضوع الكامل في كل شيء لإرادة الله ومشيئته، والإذعان لـه في أمره ونهيـه. وتأكيـداً لهذا المعنى، قال الله عز وجل:

﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحَكِّموكَ فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت، ويسلموا تسليماً﴾[1].

وإن سبيـل المسلم لمعرفـة هذه الأحكـام التكليفية، مصـادرها الأصليـة مبـاشرة عن طـريق الكتاب والسنّـة والإجماع والاجتهـاد، أو بواسـطة العلمـاء المجتهـدين الذين بـذلوا جهـدهم في استنباطهـا وتـوضيحهـا، وذلـك بحسب الإمكانية العلمية لكل فرد منهم.

وإن كل ما دوَّنه المجتهدون والفقهاء في الكتب الفقهية من بيان الحلال والحرام، لا يخرج عن إطار هذه الأحكام التكليفية التي يدور حولها البحث.

فليس غريباً بعـد هذا، أن تُـولى الأحكام التكليفيـة الاهتمام الكبيـر من الكُتّـاب والبـاحثين، مـا دامت معـرفتهـا والعمـل بهـا مـدار السعـادة في الدنيا والآخرة. . .

٢ ــ وعلى الرغم من هذه الأهميـة العظمى لـلأحكام التكليفيـة، فإننـا نجد طرفاً من الخلاف في بعض جوانبها؛ وفي الحـديث عن أقسامهـا وآثارهـا الفقهية يجدر تحرير الرأي فيه.

كما نجد أن بعض أقسامها يوحي بمفاهيم خاطئة عنها تبعاً لمـا قد يفهم من مسمَّياتها، أو يظن أنها آثار فقهية تترتب عليها.

---

(١) الآية ٦٥ من سورة النساء.

فترى من الناس مثلاً: من يتساهل في كثير من الواجبات الكفائية، فهماً منه أن الوجوب متوجه فيها إلى غيره، فيكتفي بمجرد قيام غيره به، وذلك أخذاً مما توحيه كلمة «كفائي» دون النظر إلى حد الكفاية المرادة شرعاً من هذا الواجب.

مع أن الوجوب في الواجبات الكفائية متوجه في الأصل إلى الجميع، ولا يسقط وجوبه عن الجميع إلا بأدائه ممن تحصل بفعلهم الكفاية الشرعية اللازمة منه، وإذا لم تتحقق الكفاية بقيام بعض المكلفين، فيستمر الوجوب على الجميع حتى تتحقق..

ومن الناس من يجرؤ على ارتكاب بعض المحرمات والمنهيات بدعوى أنها محرمات لغيرها وليست بمحرمات لذاتها، وكأن جواز ارتكابها أثر فقهي لهذا التقسيم، وليس في الحقيقة من ذلك شيء.

ومن الناس من يتساهل في كثير من الأمور المطلوبة شرعاً بدعوى أنها سنن ومندوبات.. وليست فروضاً وواجبات.

ومن الناس من يقع في كثير من المنهيات والمحرمات بدعوى أنها أمور مكروهة وليست أموراً محرمة..

وهكذا أدت هذه التقسيمات العلمية للأحكام التكليفية عند بعض الناس، إلى مواقف خطرة لم تكن تخطر في بال السلف الصالح، فإن أولئك كانوا ينظرون إلى الواجب والمندوب معاً، نظرتهم لأمر طلبه الشارع وأحب القيام به، كما ينظرون إلى الحرام والمكروه معاً نظرتهم لأمر نهى الشارع عنه، وكره القيام به.

ولقد كان لهذا الموقف الخطر اليوم أثر كبير في اختيار الأحكام التكليفية مجالاً للبحث، لأتعرض فيه إلى توضيح الآثار الفقهية المترتبة على تقسيماتها، وأبيِّن الدوافع التي دعت العلماء إلى تقسيمها...

٣ ـ ولما تصفحت عناوين الرسائل المقدمة في علم أصول الفقه، لفت نظري أن أبحاث الحكم بشكل عام[١]، وخاصة ـ الحكم التكليفي ـ قد لقيت جانباً كبيراً من الإهمال والجفاء، وأن معظم الباحثين في هذا العلم اتجهوا إلى بحث جانب الأدلة فيه، فتوسعوا فيها وحرروا الخلافات القائمة حولها، حتى إنك لتجد حول دليل واحد من الأدلة كالاستحسان وغيره، عدداً من الأبحاث والرسائل المتقاربة، ولا تكاد تجد رسالة واحدة تبحث حول الأحكام التكليفية...

فرأيت أنه ليس من المصلحة لعلم من العلوم ـ أيّاً كان هذا العلم ـ أن يتوسع فيه بجانب على حساب جانب آخر، أو أن يحرر فيه قول دون قول، إذ يختل بذلك التوازن بين جوانب هذا العلم وأجزائه، ولذلك عزمت على الكتابة في الحكم التكليفي لأساهم في ملء فراغ، وأعطي هذه الزاوية حقها في علم أصول الفقه، سائلاً الله عز وجل أن يأخذ بيدي، ويسدد خطاي وأن يوصلني إلى الغاية منه بأيسر سبيل، والله ولي التوفيق...

الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني

سورية ـ حلب: ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م

---

(١) قد صدر كتاب عن «الحكم الوضعي عند الأصوليين»، للأستاذ: سعيد علي محمد الحميدي، عام ١٤٠٥هـ الموافق ١٩٨٤م، ونشرته المكتبة الفيصلية بمكة المكرّمة.

التمهيد

ويتعـرض فيه لأربـع فقـرات، وهي:

- **الفقرة الأولى**: صلة البحث بعلم أصول الفقه، ببيان تعريف علم أصول الفقه، وتحديد موضوعه إجمالاً.

- **الفقرة الثانية**: الأحكام الشـرعية ومـا يتعلق بها من أبحـاث حول الحـاكم، والحكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه.

- **الفقـرة الثالثـة: تعـاريف الحكم عنـد الأصـوليين وغيـرهم، ومنـاقشتهـا، واختيار التعريف الراجح منها.**

- **الفقرة الرابعة**: تقسيم الحكم إلى حكم تكليفي، وحكم وضعي، وتوضيح الفرق بينهما، وتحديد مجال البحث في النوع الأول منهما.

● **الفقرة الأولى: وهي:**

«صلة البحث بعلم أصول الفقه»

لا بـد لبيان صلة بحث الحكم التكليفي في الشـريعـة الإسـلاميـة بعلم أصـول الفقـه، من أن أتعـرض لتعـريف العلم، وأبيِّن مـوضـوعـه ولـو على سبيل الإجمال:

١ ــ تعريف علم أصول الفقه:

والتعريف المختار لعلم أصول الفقه ـ وذلك بعد أن أصبـح علمـاً معيناً متميزاً عن غيره ــ هو:

القـواعـد التي يتـوصـل بهـا إلى استنبـاط الأحكـام الشـرعيـة من أدلتها التفصيلية.

والمراد بالقواعد في اصـطلاح الأصوليين: الضـوابط الكلية التي تعـرف بها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعـاتها، سـواء أكانت تلك المعـرفة عن طـريق القـطـع أم الـظن، وذلـك: كقـول الأصـوليين «النص مقـدم على الظاهر، والمتواتر مقدم على الآحاد، والاستحسـان حجة أو غيـر حجة» وغيـر ذلك من الضوابط الكلية . . .

أما الاستدلالات الجزئية الفـرعية التي لا تكـون بصورة ضـابط أو قاعدة وذلك: كاستدلالنا على فرضية الـزكاة مثـلاً بقولـه تعالى: ﴿وآتـوا الزكـاة﴾[١]

(١) الآية ١١٠ من سورة البقرة.

فليست من اختصاص الأصوليين، وإنما هي من اختصاص الفقهاء الذين يبحثون عن مثل هذه التفصيلات.

وبتقييدنا هذه القواعد بـ «التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية» تخرج القواعد الأخرى كالفقهية والنحوية، والكونية والعقلية، التي لا تستنبط الأحكام بها أصالة، وإنما قد تساعد على الاستنباط عن طريق التبعية.

والمراد بالأحكام الشرعية: الأحكام الفقهية الفرعية، وذلك مثل استنباط حكم وجوب الصلاة من قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾[1]، واستنباط حكم حرمة الربا من قوله تعالى: ﴿لا تأكلوا الربا﴾[2].

والمراد بالأدلة التفصيلية: ما يقابل الأدلة الإجمالية، وهي التي تتعلق بمسألة من المسائل، وذلك: مثل الآيات والأحاديث الواردة فيها وفي أمثالها.

إذ إن هذه الأدلة من اختصاص الفقيه المستنبط للأحكام كما مر معنا، ولذلك نجد بعض الأصوليين اكتفى بإطلاق لفظ الأدلة، واستغنى عن تقييدها بالتفصيلية، لاعتباره هذا القيد لازماً ومفهوماً ضمناً، إذ المراد استنباط الأحكام تفصيلاً، وهذا لا يكون إلا عن طريق أدلتها تفصيلاً[3].

٢ ــ موضوع علم أصول الفقه:

ومن تعريف علم أصول الفقه السابق الذكر، نستطيع أن نستخلص موضوع هذا العلم بأنه:

---

(١) الآية ١١٠ من سورة البقرة.

(٢) الآية ١٣٠ من سورة آل عمران.

(٣) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: ص ٣.

(أ) الأدلة الشرعية الإجمالية.

(ب) والأحكام الشرعية الكلية.

فهو يبحث في الأدلة الشرعية من حيث ثبوت الأحكام الكلية بها، كما يبحث في الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة.

فإنك لا ترى بحثاً من أبحاث الأصول إلا والبحث فيه راجع إلى دليل من الأدلة الإجمالية، كقول الأصوليين: «الأمر للوجوب، والنهي للتحريم» أو إنه راجع إلى حكم من الأحكام الشرعية الكلية كأبحاث الواجب والحرام، وقولهم بانقسام الواجب إلى واجب عيني وواجب كفائي، وأمثال ذلك من الأحكام.

ومعرفة الأدلة الإجمالية والأحكام الكلية هي الوسيلة الأولى التي يستخدمها المجتهد في استنباط الأحكام الفقهية، وهي ما نسميه «بعلم أصول الفقه».

وإذا ما تحدد لدينا موضوع علم أصول الفقه بهذين الأمرين، نستطيع عندئذٍ أن نشهد مكان بحثنا ـ الحكم التكليفي ـ من علم أصول الفقه وأن نتبين صلته به، فهو يتعلق بشطر كامل من موضوعه، ألا وهو الأحكام الشرعية الكلية، ويبحث في جزء هام من هذا الشطر، ألا وهو الأحكام التكليفية دون غيرها من الأحكام.

ولا أنسى أن أشير هنا إلى أننا في تحديد موضوع علم أصول الفقه نهجنا في ذلك نهج أكثر الأصوليين الذين جعلوا موضوعه مجموع الأدلّة والأحكام[1]،

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/٢٢؛ و«إرشاد الفحول»: ص ٥.

علماً بأن هناك بعض الأصوليين يقصرون موضوع هذا العلم على الأدلّة فقط[1]، وإذا ما تعرّضوا في زعمهم لأبحاث الحكم كان تعرضهم تبعاً واستطراداً.

إلا أن المتتبع لأبحاث الأصول يجدها تدور حول الأحكام أصالة كما تدور حول الأدلة، فيرجح اعتبار كل من الأمرين موضوعاً للعلم، بل إن أكثر الأصوليين يقدمون بحث الأحكام على بحث الأدلة في كتبهم، ولذلك اتجهنا الاتجاه الأول في تحديد موضوع هذا العلم، وقلنا: إن موضوعه الأدلة والأحكام معاً.

وبهذا تظهر لنا الصلة الوثيقة بين بحثنا وبين علم أصول الفقه.

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/٩.

● **الفقرة الثانية : وهي :**

الأحكام الشرعية، وما يتعلق بها من أبحاث حـــول الحاكم، والحكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه

لا بـد لنا قبـل الدخـول في تعريف الحكم من الإشـارة إلى أن العلمـاء عندما يـريدون البحث في الأحكـام، يفصلون الكلام فيهـا إلى أربعة أبـواب، وهي: الحـاكم، والحكم، والمحكوم فيـه، والمحكـوم عليـه، ومـا ذلـك إلا لتعلق أبحاث الأحكام بكل منها.

وسأتكلم عن هذه الأبواب الأربعة إجمالاً:

١ ـ الحـــاكم:

والمـراد به هنـا: «الله جل جـلاله» إذ إنـه مما لا مجـال للشـك فيه؛ أن الحاكم عند المسلم هو الله عز وجل، وأن الحاكمية المطلقة له وحده سبحانه، لأنـه الخالق البـارىء، والعليم الحكيم، المتصرف في ملكـه كما يشـاء وكمـا تقتضي حكمته: ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾[١]؟!

ولم يعرف التاريـخ خروجاً عن هذه الحاكمية المطلقة لله سبحانه إلا من شرذمة الملحدين الكافرين الذين تنكَّروا لوجود الله واستبدلـوا بعبادتـه سبحانـه عبادة شهواتهم وأهوائهم، ليطلقوا لأنفسهم عنان الفساد بزعمهم.

قال الله عز وجل فاضحاً غاية هؤلاء الملحدين:

---

(١) الآية ١٤ من سورة الملك.

﴿بل يريد الإنسانُ لِيَفْجُرَ أمامَه *يسألُ أيَّانَ يوم القيامة؟﴾[1].

فيتنكرون بذلك لدلالة العقل السليم، والشرع الحكيم.

أما الأمة الإسلامية بجميع طوائفها، فمجمعة على أنه لا حكم إلا لله، وإن اختلف بعضهم في طرق معرفة هذه الأحكام الإلهية، فهل تمكن معرفتها عن طريق العقل، أو لا تدرك إلا عن طريق الشرع؟

فقالت طائفة منهم، وهم **الحنفية**:

إن العقل على الرغم من إدراكه حسن بعض الأفعال وقبحها، فإن هذا الإدراك وحده لا يجعل هذا الشيء لازماً ومطلوباً شرعاً، ما لم ترد به الأدلة الشرعية، فإن العقل عندهم لا يوجب وجود الحكم بمجرد إدراك الحسن أو القبح، وإنما يستدعي ذلك الإدراك استحقاق الفعل للحكم من الله عز وجل، لأنه سبحانه حكيم عليم لا يرجح ما هو مرجوح، وإذا لم ترد الأدلة الشرعية به فلا إيجاب ولا تحريم.

وقالت طائفة منهم، وهم **الشافعية**:

إن العقل لا مدخل له في معرفة الأحكام الشرعية، لأنه يظن القبيح حسناً، والحسن قبيحاً، فلا يدرك الحكم إلا عن طريق الشرع.

وقالت طائفة منهم، وهم **المعتزلة**:

إن العقل مدرك لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد بها الشرع أولا، ويقصدون بإدراكه هذا: أن العقل إذا علم حسن الفعل علم أنه مأمور به من قبل الشارع لا بمعنى: أن العقل أوجبه بنفسه على الله وعلى العباد، وكذلك

---

(١) الآية ٥و٦ من سورة القيامة.

إذا علم العقل قبح الفعل علم أنه منهيّ عنه من قبل الشارع لا بمعنى: أن العقل هو الذي نهى عنه[1].

ويتضح لنا مما سبق: أن خلاف العلماء في طرق معرفة الحكم، لا يخرجهم عن الاتفاق بأن الحاكم هو الله أولاً وآخراً، ولذلك اتفقوا على وجوب الإذعان لهذه الحاكمية، وعلى تكفير من انسلخ منها، إذ إن الإذعان لها أساس في عقيدة المسلم، ويتضمنها قوله «لا إله إلا الله».

٢ ـ الحكم:

والمراد به هنا «خطاب الله» أو «ما يثبت به» المتعلق بأفعال العباد على سبيل الطلب أو التخيير أو الوضع، كما سيأتي معنا في الكلام على تعريفه في الفقرة الثالثة من التمهيد.

إلا أنه يتضح لنا من وصفه بخطاب الله أن كل حكم صادر عن غير الله عز وجل وبطرق لا يقرها الله، ليس له صفة الحكم عند المسلم ولا يقر له المؤمن بخضوع ولا استسلام لأن الحكم به عندئذٍ خروج عن عبادة الله، قال تعالى:

﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[2].
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[3].
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[4].

---

(١) يرجع لتفصيل هذا الموضوع إلى كتب العقائد والأصول.
(٢) الآية ٤٤ من سورة المائدة.
(٣) الآية ٤٥ من سورة المائدة.
(٤) الآية ٤٧ من سورة المائدة.

أما ما ثبت من أحكام عن الرسول ﷺ بالسنّة النبوية، أو عن العلماء والمجتهدين بالاجتهاد من الأدلة الشرعية، فإنما هو عائد إلى حكم الله، لأن الله أمرنا بطاعة رسول الله ﷺ، وطاعة أولي الأمر، فقال سبحانه:

﴿يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم. . .﴾(١).

ومن هنا يظهر لنا أن استبدال كثير من المسلمين اليوم بأحكام الله أحكاماً وضعية، وضعها لهم رؤساؤهم، واستمدوها من عقولهم وأهوائهم، وتقديمها وتفضيلها على أحكام الله عز وجل، إنما هو مروق عن الدين، وتنكّر لحاكمية الله عز وجل، ولقد أكد الله عز وجل خروج أمثال هؤلاء عن حظيرة الإيمان بقوله:

﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حَرَجاً مما قضيت، ويسلّموا تسليماً﴾(٢).

وعجيب أن يقلد المسلمون غيرهم بتحكيم غير شريعة الله، مع إيمانهم بربوبية الله وحاكميته، استجابة لدعاة الهوى والضلال، ليردوهم بذلك عن دينهم، ظانين أنهم لم يخرجوا بذلك عن حظيرة الإيمان! ألا فلينتبه المسلمون لهذا وليعودوا إلى ربهم تائبين خاضعين، ليسلم لهم وصف الإيمان وتعود لهم عزتهم وسيادتهم: ﴿أَفَحُكْمَ الجاهليةِ يبغون، ومن أحسنُ من الله حكماً لقوم يوقنون﴾(٣).

---

(١) الآية ٥٩ من سورة النساء.
(٢) الآية ٦٥ من سورة النساء.
(٣) الآية ٥٠ من سورة المائدة.

٣ ـ المحكوم فيه:

وهو فعل العبد، سواء أكان هذا الفعل امتثالاً أم اجتناباً، وسواء أكان فعل الجوارح أم فعل القلوب، كما سيأتي معنا تفصيل ذلك إن شاء الله في تعريف الحكم في الفقرة الثالثة من التمهيد.

٤ ـ المحكوم عليه:

وهو العبد الذي توجه إليه الخطاب، وتعلق بفعله، وسيأتي معنا الكلام عليه وعلى شروط تكليفه، في الحديث عن المكلف في الفصل الثاني من الباب الثاني إن شاء الله.

وبهذه النبذة المجملة نكون قد عرفنا مراد الأصوليين من هذه الأشياء، واتضحت لنا على سبيل الإجمال حقيقة الحاكم والحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه.

● **الفقرة الثالثة: وهي:**

«تعريف الحكم»

ويشمل تعاريفه المختلفة، والراجح منها، وسبب ترجيحه، مع تحليل قيود التعريف.

لا بد لنا قبل التعرض لتعريف الحكم التكليفي من التعرض لتعريف الحكم بشكل عام، موضّحين مراد الأصوليِّين من الحكم الشرعي، وتحديدهم له، لنتوصل بذلك إلى الكلام على الحكم التكليفي خاصة:

فالحكم في اللغة: القضاء[1]، ويجمع على أحكام، قال ابن الأثير: والحكم: (العلم والفقه والقضاء بالعدل)[2]، وقال الزمخشريّ بعد أن بيَّن معنى الحكم: (وحاكمه إلى الله وإلى القرآن)، إذا دعاه إلى حكمه[3].

وجاء في «المصباح المنير»: وأصله المنع، يقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك، والحَكَمة للدابة، سميت بذلك لأنها تذلِّلها لراكبها حتى تمنعها الجماح وغيره.

ويظهر من هذا المعنى اللغوي لكلمة «حكم»، أننا إذا قلنا: حكم الله في المسألة الوجوب، معناه: أنه سبحانه قضى فيها بالوجوب، ومنع المكلف من مخالفته.

---

(١) «القاموس المحيط».

(٢) «النهاية في غريب الحديث»: ١/٤١٩.

(٣) «أساس البلاغة»: ص ١٣٧.

وأما الحكم في الاصطلاح: فلقد اتخذ علماء الأصول في تعريفهم للحكم أشكالاً مختلفة يمكننا حصرها بثلاثة تعريفات:

أحدها: لجمهور الأصوليين.

وثانيها: لسيف الدين الآمدي.

وثالثها: لبعض الأصوليين، وهو الذي مشى عليه الفقهاء وعرف بهم.

وسأعرض لكل تعريف من هذه التعريفات، وأناقشه، ثم أستخلص التعريف الذي أختاره منها، مبيِّناً سبب اختياري له، وأحلِّل قيوده.

١ ـ التعريف الأول:

اختار جمهور الأصوليين تعريف الحكم الشرعي بأنه:

«خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلفين، اقتضاءاً أو تخييراً أو وضعاً» مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه، فعبر بعضهم «بخطاب الشرع، أو الشارع» بدلاً من «خطاب الله»، كما اكتفى بعضهم بتقييده «بالمتعلق بأفعال المكلفين» دون بقية القيود فقال هو: «خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين»[1]، وذكر بعضهم القيود كلها سوى قيد «الوضع»[2] وكمَّلها بعضهم، وهو الذي اعتمده المحققون منهم، ليصبح التعريف جامعاً مانعاً[3]، كما استبدل بعضهم القيود الثلاثة الأخيرة بقوله: «المتعلق بأفعال

---

(١) كالإمام الغزالي في «المستصفى»: ١/٥٥.

(٢) كالبيضاوي وغيره، وانظر: «مُسَلَّم الثبوت»: ١/٥٤؛ و«حاشية البنّاني على جمع الجوامع»: ١/٣٥ ـ ٣٦؛ و«البحر المحيط» للزركشي: ص ٤٠/أ، مخطوطة دار الكتب المصرية.

(٣) انظر: «التوضيح»: ١/١٤؛ و«إرشاد الفحول» للشوكاني: ص ٦؛ و«التقرير والتحبير» لابن أمير حاج: ١/٧٦.

المكلفين بـالإنشـاء[1]» وأرادوا بـذلـك التخلص من لفـظة (أو) المتكـررة في التعريف، والتي تفيد بزعمهم التردد والتشكيك الذي يتنـافى مـع التعريف، إذ يجب خلوّ التعاريف عنه.

والراجـح عندي: أن هذه الاستعاضة بسبب (أو) غير لازمة أبداً، لأن (أو) لا تفيـد هنـا الـشـك، وإنمـا تفيـد التنـويـع والتقسيم لبيـان أفـراد المعـرف، وهو استعمال معروف في اللغة، ويقتضيه السياق[2].

كما استبدل بعضهم كلمـة المكلفين بكلمة (العبـاد)[3] لتشمل الصغيـر وغيرممن لا تنطبق عليهم صفة التكليف، وسيأتي الكلام عنها.

٢ ــ التعريف الثاني:

اختار الإمام سيف الدين الآمدي تعريف الحكم ــ بعد أن ناقش تعريف الجمهور ــ بأنه: (خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية)[4].

ووصف تعريفه هـذا بقولـه: (وهو تعـريف مطَّرد منعكس لا غبـار عليه) وذلك بعد أن بيَّن محترزاته.

والذي يظهـر لي: أن تقييد الآمـدي للحكم بـ «ما يفيـد فائـدة شرعيـة» يجعل تعريفه غير مانـع، إذ تدخل فيه الخطابات المفيدة فائدة شرعيـة وليست بحكم في الاصطلاح، مثل: إخبار الله عز وجـل عن أحوال الأمم السـابقة في القرآن، وعرضه سبحانه ما جرى لها من عذاب وغيره، إذ إن هذه الأخبار تفيد

---

(١) انظر: «كتاب أصول الفقه» للشيـخ محمد أبو النور زهير: ١/٥٠.
(٢) انظر: «التلويـح على التوضيـح»: ١/١٤.
(٣) انظر: «التوضيـح» لصدر الشريعة: ١/١٥؛ و«فواتـح الرحموت»: ١/١٤.
(٤) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٣٦.

فائدة شرعية مقصودة للشارع، وتتعلق بالمكلفين وأفعالهم، كفائدة الاعتبار والاتعاظ بأحوالهم، كما تدخل فيه الخطابات غير المتعلقة بأفعال المكلفين، لذلك تبقى القيود التي قيَّد بها الجمهور وهي: الطلب والتخيير والوضع، هي المرجَّحة عندي في التعريف، لأنها أكثر دقة وتحقيقاً للاطراد والانعكاس.

٣ ـ التعريف الثالث:

اختار بعض الأصوليين في تعريف الحكم ما مشى عليه الفقهاء[١] في ذلك فقالوا في تعريفه: الحكم هو: (أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءاً أو تخييراً أو وضعاً).

وعبر عنه بعض الأصوليين بقوله: (الحكم مدلول خطاب الشارع)[٢].

وواضح من تعريفهم أنهم جعلوا أثر الخطاب ومدلوله أي ــ الأمر الثابت به ـ هو الحكم، ولم يعتبروا الخطاب نفسه حكماً كما فعل جمهور الأصوليين والآمدي، فالحكم عند هؤلاء في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾[٣] هو: «وجوب الصلاة» المستفاد من هذا النص الشرعي، أما جمهور الأصوليين فيعتبرون «النص نفسه» هو الحكم.

التعريف المختار للحكم

إن الذي يترجح عندي في تعريف الحكم، بعد أن عرضت الآراء المختلفة فيه، هو اصطلاح الفقهاء الذي مشى عليه بعض الأصوليين والذي

---

(١) انظر: «التوضيح» لصدر الشريعة: ١/١٤ ــ ١٥. وصرح ملا خسرو في «مرقاة الوصول» بأن هذا التعريف مختار الحنفية، ونسب التعريف الآخر للشافعية، انظر: «المرآة»: ١/٣١.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» للفتوحي: ص ١٠٤.

(٣) الآية ١١٠ من سورة البقرة.

يقتضي جعل الحكم أثر الخطاب لا نفسه، مع بعض الملاحظات على بعض القيود فيه، والتي ستمرّ معنا قريباً إن شاء الله.

والسبب في ترجيحي لهذا الاصطلاح على غيره هو: أن هذا التعريف الأخير ميَّز بين الحكم الشرعي، وبين دليله تمييزاً واضحاً، فجعل الحكم ما ثبت بالخطاب، والدليل: الخطاب نفسه، خلافاً لتعريف جمهور الأصوليين الذي دمج بينهما تقريباً، بجعل الخطاب الشرعي دليلاً وحكماً في آن واحد، وإن فرَّقوا في زعمهم بينهما فقالوا: إن الحكم عبارة عن القول النفسي المناسب لمعناه المصدري، وإن الدليل عليه عبارة عن القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول.

فإنه في رأيي: لا مجال للأصوليين في البحث عن الكلام النفسي القائم بذاته سبحانه، إذ هو صفة من صفاته، وإنما مجال ذلك علم الكلام.

وإننا بترجيحنا لاصطلاح الفقهاء نسلم من كثير من الانتقادات التي وجهت لتعريف الأصوليين، فهناك من ينكر التفريق بين الكلام النفسي واللفظي، فنستريح من تكلّف الأجوبة التي اضطر إليها جمهور الأصوليين دفاعاً عن مصطلحهم، بما لا يقطع النزاع، ولا يؤدي إلى نتيجة سليمة.

ولولا هذه الاعتراضات القوية، والأجوبة المتكلّفة، لما اضطررنا إلى ترجيح اصطلاح على اصطلاح، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، إلا أن وجود ما ذكرت والخروج بذلك عن موضوع الأصوليين، اضطرنا إلى ترجيح اصطلاح قائم، وهو أسلم وأحكَم.

وإن مما يؤيد ترجيحنا هذا: أن جمهور الأصوليين عندما أرادوا تعريف الخطاب الوارد في تعريف الحكم، قالوا: إن المراد به «ما خوطب به»،

فأُطلق المصدر وأريد به اسم المفعول مجازاً[1]، لأن الخطاب في حقيقته هو «توجيه الكلام» وتوجيه الكلام ليس بحكم. وإنهم لو عرَّفوا الحكم بأثر الخطاب لسلموا من هذه الإشكالات وغيرها.

وفي تأييد هذا الاختيار: قال الإزميري في «مرآة الوصول» ما نصه: (ولأنه ـ أي التعريف المختار ـ سالم عما ورد على اصطلاح الأصول الذي اختاره أكثر الأشاعرة).

ثم قال: (إن المراد بالحكم في التعريف المذكور، ما كان موضوعاً للفن، وليس شيءٌ من المعاني الثلاثة الباقية[2] موضوعاً للفن، إذ لا بحث في هذا الفن عن أحوال هذه المعاني من حيث الثبوت بالأدلة الشرعية، بل إنما يبحث عن أحوال ما ثبت بخطاب الشارع، فلا يصح حمله على واحد من هذه المعاني)[3].

وإن ممن نحا أيضاً هذا المنحى من الأصوليين المتأخرين، الشيخ بخيت المطيعي، رحمه الله[4]، ونسب هذا الترجيح في التعريف إلى المحققين من الأشاعرة والماتريدية، وتعجب ممن لا يزال يسلك في تعريف

---

(١) انظر: «نهاية السول»: ١/٤٧.

(٢) أراد الإزميري بالمعاني الثلاثة الباقية للحكم: تعريف الحكم عند الأصوليين، وعند المناطقة، وفي العرف العام، إذ أن المناطقة يقولون في تعريف الحكم: «النسبة التامة بين الطرفين إيجابية كانت أو سلبية والإذعان لتلك النسبة الذي هو التصديق». انظر: «حاشية العطار على جمع الجوامع»: ١/٥١.
ولم أتعرض لهذه الاصطلاحات في تعريف الحكم لخروجها في الحقيقة عن موضوع الأصوليين.

(٣) انظر: «مرآة الوصول» للإزميري: ١/٣١.

(٤) انظر: «سلم الوصول على نهاية السول» للشيخ بخيت المطيعي: ١/٦٩.

الحكم مسلك الجمهور الذي لا يسلم من الاعتراضات الكثيرة، فقال في ذلك ما نصّه:

(وما أحوجنا إلى رعاية هذه التكلفات إلا اصطلاح أولئك المتأخرين من الأشاعرة ومن وافقهم على أن الحكم هو: الخطاب المتعلق... إلخ، ثم قال: ولو عرَّفنا الحكم من أول الأمر بما هو مصطلح الفقهاء، من أنه: (ما ثبت بالخطاب اللفظي إلى آخر ما تقدم)، لَسَلَّمنا كل ما قاله المعتزلة، وسَلِمْنا من اعتراضاتهم، ولم نحتج إلى تكلف الجواب عنهم بما هو بعيد عن الحقيقة، ثم قال:

والعجب أن بعض المتأخرين ممن تصدّى للكتابة في علم الأصول قد تشبث بما قاله أولئك المتأخرون من الأشاعرة، وعرّف الحكم بما عرفوه به، غير أن فريقاً من الحنفية: فسّروا الحكم بما ثبت بالخطاب اللفظي، وسلكوا طريق المحققين على وجه ما قلنا). ثم قال: (فليت الآتِين يعدلون عن ذاك الطريق المعوجّ إلى طريق المحققين)(١).

وبعد أن أوضحت التعريف المختار عندي للحكم، وبيّنت السبب المبرر لترجيحه على غيره، آن أن أتعرض لتحليل قيود التعريف وتوضيح حدوده، لنتأكد من سلامته، ونتحقق من اطراده وانعكاسه، كما آن أن أتعرّض للملاحظات عليه، وأُثبت ما أختاره فيها إن شاء الله.

تحليل التعريف المختار للحكم الشرعي:

يصبح التعريف المختار عندي للحكم الشرعي بعد تلافي الملاحظات التي سأتعرض لها الآن، هو: **أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً**.

---

(١) انظر: «حاشية سلم الوصول على نهاية السول»: ١/ ٦٩ ـ ٧٠.

١ ـ والمراد بقولنا: «أثر خطاب الله» ما ثبت بالخطاب ونتج عنه كما أوضحتُ ذلك في الكلام عن تعريف الفقهاء للحكم، لا الخطاب نفسه كما هو عند جمهور الأصوليين، وعبر بعضهم عن «أثر الخطاب» بقوله: «ما ثبت بالخطاب[١]» كما عبر بعضهم عن ذلك بـ «مدلول خطاب الله»[٢] وظاهر أن الكل يفيد معنى واحداً.

٢ ـ والمراد بقولنا: «خطاب الله تعالى» ما خوطب به العباد، لا حقيقة الخطاب وذلك على سبيل إطلاق المصدر على اسم المفعول، وقد صار بعد الاصطلاح عليه حقيقة عرفية[٣].

ويظهر من قولنا في تعريف الخطاب: ما خوطب به، أن المراد به كلام الله اللفظي، وليس الكلام النفسي، كما دافع عن ذلك أكثر الأصوليين، لأن الكلام اللفظي هو المبحوث عنه في الأصول إجمالاً، وفي الفقه تفصيلاً، أما الحديث عن الكلام النفسي فمحله كتب علم الكلام.

وقد قال المرجاني في ذلك ما نصه: (بل المراد من الخطاب ما هو المبحوث عنه في علم الأصول، مما يقع به التخاطب، ويصبح فيه التساؤل والتجاوب، ويمكن توجيهه للأفهام، وبيان المقصد والإفهام، وذلك إنما هو خطابات الله تعالى التي تضمنها كتابه، وحديث نبيه ﷺ وخطابه، من نحو قوله تعالى: ﴿وأقيمو الصلاة وآتو الزكاة﴾[٤] وقوله: ﴿وأطيعوا الله ورسوله﴾[٥].. إلخ).

---

(١) انظر: حاشية «سلم الوصول على نهاية السول»: ١/٦٩.
(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» للفتوحي: ص ١٠٤.
(٣) انظر: حاشية «سلم الوصول على نهاية السول»: ١/٤٧.
(٤) الآية ١١٠ من سورة البقرة.
(٥) الآية ٤٦ من سورة الأنفال.

وخرج بتقييدنا الخطاب: بخطاب الله، خطاب غير الله من الجن والإنس والملائكة، إذ لا حكم إلا لله.

ودخل فيه ما ثبت بخطابات السنَّة أو الإجماع أو القياس، ولقد ظن بعضهم خروجها عنه بهذا القيد، فاعتَرَضَ بها على التعريف، إلا أن الحق دخولها فيه، لأن خطابات الله عز وجل، منها ما يُنسب إليه مباشرة كالتي وردت بالقرآن الكريم، ومنها ما يُنسب إليه بواسطة كالتي ثبتت بالسنَّة وغيرها من الأدلة الشرعية المعتبرة، فكل هذه الأدلة في حقيقتها راجعة إلى خطاب الله عز وجل، ومعرِّفات لحكمه، وليست بمثبتات ولا منشئات، ويظهر لنا هذا واضحاً من الرجوع إلى أدلة حجِّيتها في كتب الأصول.

٣ ــ والمراد بقولنا: «المتعلق» ارتباط الخطاب بالفعل على وجه من الوجوه الآتي ذكرها، لا مطلق التعلق.

كما خرج بقولنا: «بفعل العباد» ما تعلق من الخطابات بذاته تعالى وصفاته وأفعاله، كقوله عز وجل: ﴿شهد اللهُ أنه لا إله إلا هو﴾[١]. . .، وقوله: ﴿اللهُ لا إله إلا هو الحيُّ القيوم﴾[٢]. . .، وقوله: ﴿خالق كل شيء﴾[٣]. .

كما خرج بذلك ما تعلق بذات العباد لا بفعلهم، كقوله عز وجل: ﴿ولقد خلقناكم ثم صوَّرناكم﴾[٤]، وما تعلق بالجماد كقوله تعالى: ﴿ويوم نُسَيِّر الجبال﴾[٥]، وقوله: ﴿والأرضَ بعد ذلك دحاها﴾[٦].

---

(١) الآية ١٨ من سورة آل عمران.
(٢) الآية ٢٥٥ من سورة البقرة.
(٣) الآية ١٠٢ من سورة الأنعام.
(٤) الآية ١١ من سورة الأعراف.
(٥) الآية ٤٧ من سورة الكهف.
(٦) الآية ٣٠ من سورة النازعات.

٤ ــ والمراد بلفظة «فعل العباد»: عموم لفظة الفعل، لتشمل بذلك أفعال القلوب والجوارح، سواء منها الاعتقادات والمعاملات والعبادات والأخلاق فإنها جميعاً تتعلق بها الأحكام الشرعية، ونبه الزركشي إلى أن قولنا «بفعل» فيه تجوّز، لأن التكليف لا يتعلق إلا بمعدوم يمكن حدوثه، والمعدوم ليس بفعل حقيقة، ثم قال: ولو احترز عنه لقيل: (المتعلق بما يصح أن يكون فعلاً)[1].

٥ ــ والمراد بقيد «العباد» جنسهم، ليشمل التعريف ما تعلق بفعل الواحد، كما يشمل ما تعلق بفعل الجماعة، فتدخل في التعريف: الأحكام الخاصة بالنبي ﷺ[2]، أو الخاصة ببعض صحابته رضوان الله عليهم[3]، كما تدخل الأحكام المتعلِّقة بكل من يُطلق عليه لفظة عبد، سواء أكان صغيراً أو كبيراً.

وهذا ما دعاني إلى العدول عن لفظة «المكلفين» إلى لفظة «العباد» وترجيح هذه على لفظة المكلَّفين التي سار عليها جمهور الأصوليين بحجة أن الخطاب لا يوجَّه إلى الصبيان وإنما يوجه إلى البالغ العاقل فقط، وإذا ما توجه إلى غيره كالصغير، فهو في الحقيقة متوجَّه إلى وليِّه، واستشهدوا على ذلك بقول الرسول ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين. . .» الحديث[4]، فقالوا: (لما كان الأولاد الصغار غير مكلفين وُجِّه الخطاب إلى أوليائهم، ولم يوجَّه إليهم).

ومع تسليمنا أن الخطاب في هذا الحديث موجَّه إلى الأولياء دون

---

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص ٤٠/أ، مخطوطة دار الكتب المصرية.

(٢) مثل صومه الوصال، وغيره.

(٣) مثل شهادة خزيمة رضي الله عنه، إذ جعلها رسول الله ﷺ تعدل شهادة رجلين.

(٤) الحديث: رواه أبو داود بإسناد حسن. انظر: د (٤٩٥).

الصبيان، نقول: إلا أنه يمكن توجيه الخطاب للصبي غير البالغ، كما يمكن أن يتعلق الحكم بفعله، ويكون تعلقه عندئذ معنوياً ـ وهو الذي يسميه الحنيفة «بالوجوب في الذمة» ـ فلا فرق في هذا الوجوب بين الصبي والبالغ والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ[1]، ولقد ميَّزه الحنيفة عن «وجوب الأداء» وجعلوه قسماً من أقسام التكليف[2]، وقالوا: إن الصبي إذا أتلف مال إنسان، فإن ذمته تُشغل بالقيمة، ولا يجب عليه الأداء، بل يجب على وليه.

وفي هذا يقول موفق الدين بن قدامة ما نصه:

(إن أهلية ثبوت الأحكام في الذمة بالإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به يُفهم التكليف، فكذا الصبي أي ـ غير المميز ـ مصيره إلى العقل، فصلح لثبوت الحكم في ذمته، ولم يصلح للتكليف في الحال، فأما الصبي المميز فتكليفه ممكن لأنه يفهم ذلك، إلا أن الشرع حط التكليف عنه تخفيفاً)[3].

ويمكننا أن نفهم هنا بحط التكليف، أن المراد حط العقاب عنه الذي هو أثر له فيما إذا قصَّر بما أُمر به، فلقد أجمع العلماء على عدم معاقبة الصغير عقاب إثم وجزاء لقصور فهمه وعقله، وعلى ذلك: يمكن أن نحمل الرواية بتكليف الصغير عند الحنابلة التي أشار إليها ابن قدامة نفسه[4]، وعلى هذا المعنى تحمل زيادة بعضهم لفظة (العباد العقلاء) ليختص بالمميز من العباد لأن الخطاب يمكن بعد التمييز لفهمه، وإنما يمتنع في حقه التكليف[5].

(١) انظر: «التقرير والتحبير» لابن أمير حاج: ٢/١٢٢.
(٢) انظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: ص ٥٣.
(٣) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة: ص ٢٦.
(٤) المصدر نفسه: ص ٢٦.
(٥) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص ٤٠/أ.

أما استشهاد الأصوليين بحديث «مروا أولادكم. . . إلخ»[1] فاستشهاد غير صالح للمقام هنا، لأن الخطاب في هذا الحديث موجه إلى المكلفين أن يأمروا أولادهم بالصلاة والحكم الناتج عنه هو: وجوب أمر الأولياء لأولادهم بالصلاة وهذا لا يخالف فيه أحد، بل الخلاف القائم في إمكان توجيه الخطاب مباشرة إلى الصبيان.

والذي أراه:

أنه لو لاحظ الجمهور الخطابات الشرعية الموجهة إلى الصبيان مباشرة لعدلوا إلى لفظة العباد بدل لفظة المكلفين، كما عدل إليها بعض المحققين[2]، إلا أنهم لم يوفقوا في الاستدلال لها.

وإن مما يدل على ذلك صراحة في نظري، ما رواه عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه أنه قال: كنت غلاماً في حَجْر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصَّحْفَة، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا غلام، سم الله تعالى، وكُل بيمينك، وكُل مما يليك» فما زالت تلك طِعْمتي بعد[3].

ومن ذلك زجره ﷺ الحسنَ على أكل تمر الصدقة، فلقد روى أبو هريرة رضي الله عنه، قال: أخذ الحسن بن علي رضي الله عنهما تمرة من تمر الصدقة، فجعلها في فيه، فقال رسول الله ﷺ: «كخ كخ[4] ارم بها، أما علمت

---

(١) الحديث: رواه أبو داود بإسناد حسن. انظر: د (٤٩٥).

(٢) مثل: صدر الشريعة في «التوضيح»: ١/ ١٥؛ وصاحب «فواتح الرحموت»: ١/ ٥٦؛ وملا خسرو في «مرقاة الوصول»: ١/ ٣١؛ والمحلاوي في «تسهيل الوصول»: ص ٢٤٧.

(٣) الحديث: متفق عليه. انظر: خ (٩/ ٤٥٨)، وم (٢٠٢٢).

(٤) كلمة (كخ كخ) بإسكان الخاء وبكسرها مع التنوين: كلمة زجر للصبي عن المستقذرات.

أنا لا نأكل الصدقة، وفي رواية «أنا لا تَحِلّ لنا الصدقة»(١).

ويظهر من الحديثين السابقين: أن توجيه الخطاب للغلمان غير البالغين ممكن وواقع، فيؤمرون وينهون في حدود وعيهم وفهمهم، كما أنهم يعاقبون ويؤدبون في حدود ما يعقلون، ولا يلزم من عدم ترتب العقاب عليهم في الآخرة أن لا يكونوا مأمورين، فالأمر الواحد يختلف إما بحسب المأمور به، أو بحسب قصد الآمر من وراء أمره، وقد يترتب على مخالفة الصغير نوع من العقاب الدنيوي تأديباً له وتمريناً على الامتثال، فلقد جاء في حديث أمر الأولاد بالصلاة، ما يقرر ذلك، فقد قال رسول الله ﷺ: ﴿واضربوهم عليها وهم أبناء عشر. .﴾(٢).

وإذا لم نعتبر أمثال هذه الخطابات السابقة منتجة للأحكام الشرعية، فمن أين استفدنا إذن سنية أكل الإنسان مما يليه، وغير ذلك من الأحكام؟!

وكذلك وجه الله الخطاب إليهم في القرآن الكريم، فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم، والذين لم يبلغوا الحُلُمَ منكم﴾(٣)، قال أبو بكر الجصاص تعليقاً على هذه الآية الكريمة ما نصه: (يدل على أن من لم يبلغ وقد عقل، يؤمر بفعل الشرائع ويُنهى عن ارتكاب القبائح، وإن لم يكن من أهل التكليف، على جهة التعليم، كما أمرهم الله تعالى بالاستئذان في هذه الأوقات. . . إلخ)(٤).

---

(١) الحديث: متفق عليه. واستنتج منه الإمام ابن حجر في شرحه على البخاري: تأديب الأطفال بما ينفعهم ومنعهم مما يضرّهم، ومن تناول المحرمات، وإن كانوا غير مكلّفين ليتدربوا بذلك. انظر: «فتح الباري»: ٤/٩٧.

(٢) رواه أبو داود، بإسناد حسن. انظر: د (٤٩٥).

(٣) الآية ٥٨ من سورة النور.

(٤) «أحكام القرآن» للجصاص: ٣/٤١٠.

ولا أنسى مع ذلك أن أشير هنا إلى أن جماعة من العلماء صرّحوا بإمكان تعلّق خطاب الندب بفعل الصبيان، ويثابون على فعله، ومن جاز أن يتعلق بفعله الثواب جاز أن يتوجه إليه الخطاب وإن لم يكن لازماً له، كما أورد ابن أمير حاج في شرحه على التحرير[1].

وقال بعضهم مؤيداً ترتب الثواب على فعله: (والقول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جداً، ومخالف للأحاديث المشهورة، فَصَدَقَ على صلاته تعريف الندب، فلا مجال لمنع مندوبية صلاته، وقد ورد الخطاب النبوي بإيصال الثواب على أعمال الصبيان. . .)[2].

وبعد هذا كله أقول:

إن جاز أن يكون في تعلق الحكم التكليفي بفعل الصبي مجال للنظر والمناقشة، فإن تعلق الحكم الوضعي بفعل الصبيان وغيرهم من غير المكلفين مما لا يقبل المناقشة أصلاً، إذ إن الحكم الوضعي لا يتوقف على عقل ولا فهم فلقد جعل الله حياة الجنين وقرابة الصغير سبباً في ميراثهما، كما جعل جناية الصغير سبباً في الضمان من ماله ــ وإن دفع عنه وليه ــ وكل هذه أحكام وضعية متعلقة بفعلهم.

وأما قول من قال: (بأن هذا التعلق إنما هو تعلق بالذمة والمال، وليس تعلقاً بفعل الصبي، فلا يقوم حجة[3]، فإن فعل الصبي في هذه الأمثلة

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/٧٩.

(٢) انظر: «تسهيل الوصول» للمحلاوي: ص ٢٤٧. ولعله أراد الإشارة إلى حديث مسلم عن ابن عباس، قال: رفعت امرأة صبياً لها فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: «نعم، ولك أجر». انظر: م (١٣٣٦).

(٣) انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/٧٨.

هو السبب في ترتب الحكم عليه في ماله أو ذمته، ولولا فعله لما ترتب شيء من ذلك.

وما دمنا قد اخترنا في أول البحث أن نضيف إلى تعريف الحكم قيد الوضع، واعتبرنا الحكم الوضعي نوعاً خاصاً من أنواع الحكم، فيلزمنا عندئذٍ استبدال كلمة (المكلفين) بكلمة (العباد) ليصبح التعريف جامعاً لكل نوع من أنواع الحكم.

وبهذا تظهر لنا وجاهة انتقاد صدر الشريعة لكلمة (المكلفين) في التعريف وتنبيهه إلى ضرورة استبدالها بكلمة (العباد) وإن لم يستشهد بالخطابات النبويّة الموجّهة إلى الصبيان مباشرة[1].

إلا أن العجب ممن جاء بعده، ولم يكترث بهذه الملاحظة، أو حاول ردها وتكلف لذلك أجوبة لا تقوى، حتى اضطر بعضهم أن يقول:

(إن هذه الأشياء التي ذكرتموها لا تعتبر حكماً في الاصطلاح)[2]، وهذا القول في حقيقته تحكم ظاهر، لأن الحقوق المالية إذا لم تجب على الصبي كان الأخذ من ماله ظلماً وحراماً، وإنابة الشرع الولي بالدفع عن الصبي لم يكن لعدم ترتب الحكم عليه، وإنما هو لقصور الصغير عن الأداء.

٦ ـ والمراد بقولنا في التعريف: (طلباً): ما جاء من الخطابات على سبيل الطلب، سواء أكان ذلك الطلب طلب إتيان بفعل، أم طلب كف عنه، وسواء أكان ذلك الطلب جازماً أم غير جازم لأن كلمة الطلب تشمل هذه الأنواع كلها.

---

(١) انظر: «التوضيح»: ١/٧٥.

(٢) انظر: «تسهيل الوصول» للمحلاوي: ص ٢٤٧.

ولقد عدلت عن كلمة (الاقتضاء) التي استعملها جمهور الأصوليين واستبدلتها بكلمة (الطلب) وإن كانتا بمعنى واحد، إلا أن كلمة الطلب أوضح دلالة على المراد منها، كما رجح استبدالها بذلك أيضاً ابن أمير حاج[1].

٧ ـ والمراد بقولنا: (أو تخييراً): ما جاء من الخطابات على سبيل التخيير بين العمل والترك واستوى في ذلك الأمران.

وإنما اعتبرت هذه الخطابات ـ مع خلوّها عن التكليف ـ نوعاً من خطابات الحكم التكليفي على سبيل التغليب، إذ إن الأنواع الأخرى تتضمن تكليفاً، ولقد اعتبر ذلك الزركشي مجازاً من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء[2].

وخرج بقيد (الطلب والتخيير) الخطابات المتعلقة بأفعال العباد، مع أنها لا تفيد طلباً ولا تخييراً، وإنما تعلقت بأفعالهم على سبيل الإخبار عما جرى لهم، كما ورد في قصص القرآن عن أحوال الأمم السابقة، من ذلك قوله تعالى مخبراً عن بني إسرائيل: ﴿لُعِنَ الذين كفروا من بني إسرائيل﴾. . . الآية[3].

٨ ـ والمراد بقولنا في التعريف: (أو وضعاً) ما كان من الخطابات الشرعية المتعلقة بأفعال العباد خالياً عن الطلب والتخيير، وإنما تضمنت وضع أشياء لهم، كجعل الشيء سبباً في شيء أو شرطاً له أو مانعاً منه.

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/ ٧٧.
(٢) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٤٣/ب).
(٣) الآية ٧٨ من سورة المائدة.

فحكم الله عز وجل بجعل الطهارة مثلاً شرطاً في صحة الصلاة، وجعل القتل مانعاً من موانع الميراث، وأمثاله أحكام وضعية وليست بتكليفية.

ولقد أشرت سابقاً عند الحديث عن تعريف الحكم عند الجمهور إلى طائفة من العلماء لم تذكر قيد الوضع في التعريف، وسأحاول تلخيص وجهة نظرهم فيما يأتي:

(أ) فمنهم من لم يعتبر (الحكم الوضعي) نوعاً من أنواع الحكم الشرعي الذي يدخل في التعريف، وقال[1]: إن بعض هذه الأمور التي تسمونها أحكاماً وضعية، هي في الحقيقة أمور عقلية أو علامات وضعها الشارع لأشياء وليست بأحكام.

والراجح عندي: أن جعل الوضوء شرطاً في صحة الصلاة مثلاً، ليس بحكم عقلي كما زعموا، وإنما هو حكم شرعي صدر عن الشارع وتوقفت معرفته عليه.

(ب) وبعضهم أعرض عن قيد الوضع مع اعتباره الأحكام الوضعية نوعاً من الحكم الشرعي، إلا أنه استغنى عن ذلك بقيد الطلب، إذ لا معنى عنده لجعل الوضوء شرطاً في صحة الصلاة إلا طلب الصلاة مع الطهارة، فيدخل الحكم الوضعي تحت الحكم التكليفي ضمناً[2].

والذي يظهر أيضاً: أن في هذا القول بُعداً وتكلّفاً لأن الفرق واضح بين جعل الوضوء شرطاً في صحة الصلاة، وبين طلب الصلاة مع الطهارة، وإن كان أحدهما لازماً عن الآخر، فاللازم غير الملزوم.

---

(١) علّل بهذا التعليل البيضاوي كما ذكره البنّاني على «جمع الجوامع»: ١/ ٤٠.

(٢) ذهب إلى ذلك الفخر الرازي واختاره السبكي، وأشار إليه العضد. انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/ ٧٧.

(جـ) وعلل بعضهم تـرك قيد الـوضـع في التعريف: بـأن تعـريف الأصـوليين المذكور إنما هو خاص بالنوع الأول من الحكم وهو الحكم التكليفي.

ولو كان هـذا صحيحاً لتعـرّض العلماء فيمـا بعد لتعـريف الحكم الوضعي خاصة، ولم نجد شيئاً من هذا.

ومن خلال هذه المناقشات تظهر لنا رجاحـة الرأي القـائل بـإثبات قيـد الوضـع في تعـريف الحكم، إذ إن الأحكام الـوضعية تكـوِّن شـطر الأحكام الشرعية، وهي نوع متميز بخصائصه عن النوع الآخـر، ويجدر بالتعريف أن يكون جامعاً مانعاً.

● **الفقرة الرابعة: وهي:**

تقسيم الحكم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي وتوضيح الفرق بينهما وتحديد مجال البحث في النوع الأول منهما

اتخذ علماء الأصول في تقسيماتهم للحكم أشكالاً عديدة، وسلكوا طرقاً متنوعة، حتى اختلف تقسيمهم له بحسب الاعتبارات التي لاحظها كل فريق ورأى أنها أجمع لأنواعه.

فقسمه فريق باعتبار ذاته إلى إيجاب وندب وتحريم وكراهة وإباحة، كما قسمه باعتبار الطلب والتخيير إلى تحسين وتقبيح، ثم قسمه إلى سبب ومسبب، وصحة وفساد، وإلى أداء وقضاء وإعادة، وإلى رخصة وعزيمة[١].

وقسمه فريق منهم إلى أصل وخلف[٢]، والذي اشتهر في كتب الحنفية تقسيمهم الحكم إلى رخصة وعزيمة، فمشى على ذلك النسفي في (المنار)[٣] ونسبه إلى الحنفية الكمال بن الهمام[٤]، ومشى عليه السرخسي في أصوله، إلا أنه عبر بالمشروعات بدل الأحكام وقسمها إلى هذين القسمين[٥]، وأشار إلى هذا الخلاف في التقسيم البخاري في شرحه على

(١) انظر: «نهاية السول» للأسنوي، شرح المنهاج: ١/٧١.
(٢) انظر: «التقرير والتحبير» لابن أمير حاج: ٢/١١١.
(٣) انظر: «شرح المنار»: ص ٥٧٩.
(٤) انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/١٤٦.
(٥) انظر: «أصول السرخسي»: ١/١١٠.

أصول البزدوي[1].

وقسمه بعضهم إلى قسمين أساسيين وهما: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي، وممن مشى على ذلك صدر الشريعة، ثم ذكر أنه استخلص من أقوال العلماء تقسيماً خاصاً للحكم يناسب تفصيلات الحنفية، لَخَّصَهُ السعد في (التلويح)[2].

وممن اعتمد تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي الزركشي في (البحر المحيط)، إلا أنه صرَّح بأن اعتماده على ذلك إنما هو متابعة للجمهور، وهو يرى بأن يقال في تقسيم الحكم: (خطاب الشارع إما لفظي أو وضعي، أي: ثابت بالألفاظ نحو: أقيموا الصلاة، أو عند الأسباب كقوله: (إذا زالت الشمس وجبت الظهر)، فاللفظ أثبت وجوب الصلاة، والوضع عين وقت وجوبها)[3].

وبعد عرض هذه الطرق المختلفة في تقسيم الحكم أختار الأسلوب الذي يقسمه إلى القسمين الأساسيين وهما:

١ ـ الحكم التكليفي.
٢ ـ الحكم الوضعي.

ما دمت قد اخترت بحث الحكم التكليفي فقط، وميزته عن الحكم الوضعي في التعريف، فيصبح لدينا بعد ذلك تعريفان للحكم، أحدهما للتكليفي، وهو: (أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلباً، أو تخييراً).

---

(١) انظر: «كشف الأسرار على أصول البزدوي»: ٢/٢٩٨.
(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٢.
(٣) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٤٥/ب).

وثانيهما للحكم الوضعي، وهو: (أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد وغيرهم عن طريق الوضع). وذلك كجعل الشيء ركناً في شيء أو شرطاًله،أو سبباً أو مانعاً، أو صحيحاً أو فاسداً.

المقارنة بين الحكم التكليفي والوضعي:

حتى يتميز كل قسم من أقسام الحكم الشرعي عن الآخر، عقدتُ هذه المقارنة، وإذا ما تفحصنا تعريف كل من الحكم التكليفي والوضعي وأمثلتهما ظهرت لنا بعض الفوارق بينهما يمكن تلخيصها بما يأتي:

١ ـ إن تعلق الحكم التكليفي بأفعال العباد إنما يكون بطلب شيء منهم أو تخييرهم فيه.

أما تعلق الحكم الوضعي بأفعالهم فهو إنما يكون بوضع شيء لهم وترتيب أحكامهم التكليفية عليه، ولذلك أطلق عليه بعضهم اسم (خطاب الإخبار)(١).

٢ ـ إن الأحكام التكليفية تكون دائماً مقدورة للإنسان، لأن تكليف المرء بما لا يقدر عليه نوع من التكليف بالمحال الخارج عن قدرته، وهو تكليف غير واقع شرعاً، وإن اختُلف في جواز وقوعه عقلاً، كما سيمر معنا في الباب الثاني إن شاء الله، قال تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾(٢).

أما الأحكام الوضعية، فيمكن أن تكون مقدورة للمكلف، كما يمكن أن تكون خارجة عن مقدوره.

---

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٤٣/ب).
(٢) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

فالقرابة مثلاً التي جعلها الشارع سبباً في الميراث، والإرث الذي جعله سبباً في التملك وغير ذلك إنما هي أمور خارجة عن قدرة الإنسان.

إلا أنه قد توجد أحكام وضعية أخرى تخضع لقدرته، كما في جَعْل السرقة سبباً في قطع اليد، والجناية سبباً في الضمان.

٣ ـ إن الحكم التكليفي لا يتصور وجوده منفرداً عن الوضعي، خلافاً للحكم الوضعي فإنه من الممكن انفراده عن الحكم التكليفي، كما يمكن اجتماعهما معاً.

ومن أمثلة انفراد الحكم الوضعي عن التكليفي: أوقات العبادات، وجعل الشارع البلوغ شرطاً في التكليف.

ومن أمثلة اجتماعهما: كون الزنا حراماً، وهو في الوقت نفسه سبب لوجوب الحد على صاحبه[١].

٤ ـ إن الحكم التكليفي يتعلق بأفعال العباد دون أفعال الحيوانات وغيرها مما لا يمكن تكليفهم، خلافاً للحكم الوضعي فإنه يتعلق بكل هذه الأشياء، فلو أتلفت الدابة شيئاً ضمن صاحبها، فكان إتلافها سبباً في الضمان[٢].

ولذلك رأى بعضهم أن يزيد في تعريف الحكم الوضعي على لفظة العباد كلمة (أو الأعم منها) ليشمل ما يتعلق بفعل الحيوان وغيره، وهو تدارك حسن.

---

(١) «شرح الكوكب المنير»: ص ١٠٧.
(٢) «البحر المحيط» للزركشي: ص (٤٤/أ).

٥ ــ وأضاف الزركشي على هذه الفروق فرقاً آخر وهو:

أن الحكم التكليفي لا يتعلق إلا بـالكسب، بخـلاف الحكم الـوضعي، ولهـذا لو قتـل شخص خطأ، وجبت الـديـة على العـاقلة، وإن لم يكن القتـل مكتسباً لهم، فوجوب الدية عليهم ليس من باب التكليف، لاستحـالة التكليف بفعل الغير، بل معناه: إن فعل الغير سبب لثبوت هذا الحق في ذمتهم[١].

٦ ــ كما ذكر أن خـطاب التكليف هو الأصـل، وخطاب الـوضـع على خلافه، ولذلك: قـدم التكليفي على الوضعي عنـد التعارض، وذكـر أن منهم من يقدم الوضعي على التكليفي[٢]، ولقد ذكر الآمدي هذا ولـم يمثل له بشيء ولعله لم يجد له مثـالاً، فكثيراً مـا تجد في طـريقة المتكلمين مسـائل وأصـولاً لا تجد لها تطبيقات في الفروع، والله أعلم.

* * *

وبعد أن أوضحت الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، يجدر أن أكـرر الإشارة إلى أن مـوضوع البحث الـذي اختـرتـه هـو القسم الأول من الحكم فقط، ألا وهو: الحكم التكليفي، كما يشير إلى ذلك عنوان الرسالة.

وإن كـل ما سبق يعتبـر تقدمـةً وتمهيداً بين يـدي الموضـوع حتى نعرف مكانه من علم الأصول عامة، وفي أبحاث الحكم خاصة.

---

(١) «البحر المحيط» للزركشي: ص (٤٤/أ).

(٢) «البحر المحيط» للزركشي: ص (٤٤/أ)؛ و«الإحكام» للآمدي: ٣٥٧/٤.

البَابُ الأوّل

ويبحث في الحكم التكليفي خاصة، وأنواعه، وما يتعلق بها من مسائل.

وينقسم بذلك إلى فصلين:

● **الفصل الأول**: ويبحث فيه تعريف الحكم التكليفي ومناقشته.

● **الفصل الثاني**: وينقسم إلى قسمين:

(أ) القسم الأول: ويشمل البحث فيه أربع نقاط.

(ب) القسم الثاني: ويشمل البحث فيه ثمان نقاط.

الفَصْــل الأول

ويشمل: تعريف الحكم التكليفي، ومناقشته

(أ)

تعريف الحكم التكليفي

لقد مر معنـا تقسيم الحكم بـوجـه عـام، إلى حكم تكليفي، وحكم وضعي، وعرَّفنا الحكم التكليفي بأنه: (أثـر خطاب الله تعـالى المتعلق بأفعـال العباد طلباً أو تخييراً).

وتكلمنا سابقاً عن قيود هذا التعريف ومحترزاته، وبقي علينا أن نتعرض لكلمة (تكليفي) حيث كانت الصفة الملازمة له، والمميزة له عن النوع الآخر.

وقـد يتوارد إلى الـذهن أن كلمة تكليفي مـأخـوذة من قـول العلمـاء في تعـريف الحكم (المتعلق بـأفعـال المكلفين) وليس هـو كـذلـك، لأن الحكم بنوعيـه متعلق بـأفعـال المكلفين، إلا أنهـا نـاتجـة عن القيـود التي قيـد بهـا التعريف، وهي قولنا: (طلباً أو تخييراً) فحقيقة التكليف الطلب.

جاء في «القاموس المحيط»: التكليف: الأمر بما يشق عليك، وتكلّفه: تجشمه، والكلفة: ما تكلفته من نائبة أو حق.

وإن المعنى الشرعي لكلمة (تكليف) يتفق مـع المعنى اللغـوي لها، إلا أن المشقـة الملازمـة للتكليف في الشـرع، إنمـا هي: المشقـة المعتـادة التي يسهل تحملها، أما المشقة التي يصعب تحملها على المكلف، فغير مأمور بهـا

شرعاً، لما تتضمنه من حرج وعسر، وكلا الأمرين مرفوع عن المكلف، وغير مراد للشارع.

فقد نفى الشارع العسر والحرج والتكليف بما فوق الوسع، فقال الله عز وجل: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حَرَج﴾[2]، وقال: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[3].

أما المشقة المعتادة الملازمة لطبيعة التكليف، فقد لا يخلو منها حكم من الأحكام التكليفية.

إذ إنَّ طلب الشارع الطهارة للصلاة مثلاً، طلب لا يخلو تنفيذه عن نوع مشقة، كما أن طلبه للصوم في رمضان أو غيره من الصحيح المقيم، طلب لا يخلو أيضاً عنها، إلا أن هذا النوع من المشقة غير مقصود لذاته وإنما للمقصود من وراء هذا الطلب المصلحة المترتبة عليه، والغالبة على المشقة فيه، والعقل السليم يتقبل المشقة في أي عمل ما دامت مصلحة هي الغالبة.

فإذا ما زادت المشقة لسبب من الأسباب على الحد المعتاد المقبول، رخص الشارع الحكيم للمكلف في تلك الحال ترك القيام بذلك التكليف، ولذلك: لمّا كان الصوم في رمضان بالنسبة للمسافر مظنة للمشقة رخص الشارع للمسافر بالفطر كما رخص بذلك للمريض، قال تعالى: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فَعِدّة من أيام أُخَر﴾[4] ثم علل هذا الترخيص بالتيسير

(١) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.
(٢) الآية ٧٨ من سورة الحج.
(٣) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.
(٤) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.

ورفع المشقة، فقال سبحانه: ﴿يريد اللهُ بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[1] . . .

ومن مظاهر رفع المشقة عند الشارع، أنه لم يكلف الصغير بما لا يقدر عليه وأنه رفع الإثم عن المرتكب محظوراً على سبيل الخطأ أو النسيان، فقال ﷺ: «تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2] إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة، والأحكام التي لا تُحصر، والتي عبرت عنها القواعد الفقهية مثل: (الضرورات تبيح المحظورات) ومثل (إذا ضاق الأمر اتسع) وغيرها.

(ب)
مناقشة التعريف

لما كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة، وكنا قد أدخلنا في قيود التعريف قولنا (طلباً أو تخييراً)، ورد على هذا التعريف إشكال، وهو:

إن التخيير اعتبر قيداً من قيود الحكم التكليفي، مع أنه في حقيقته عبارة عن الإباحة التي لا تتضمن طلباً ولا تكليفاً، وإنما يستوي فيها جانب الفعل مع جانب الترك.

---

(١) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.

(٢) الحديث: رواه الحاكم، وقال عنه: صحيح على شرطهما ولم يخرجاه. انظر: «المستدرك»: ٢/١٩٨.

ورواه ابن ماجة بلفظ: «إن الله تجاوز عن أمتي». انظر: سنن ابن ماجة: ١/٦٥٩، رقم (٢٠٤٣).

وأخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار»: ٢/٥٦، كما أخرجه ابن حبّان في صحيحه برقم (١٤٩٨).

ومـا قيل في التخييـر، يقال أيضـاً: في أنـواع من الـطلب، كـالنـدب، والكـراهة التنـزيهيـة، فهي عنـد جمهـور العلمـاء[1] خـاليـة من التكليف، إذ التكليف هو الإلزام بما فيه كلفة، وليست هذه كـذلك، فيكـون بهذا قـد أدخل في التعريف ما ليس منه.

ولقـد تكلف بعض الأصوليين للدفـاع عن تعريف الحكم أجـوبة بعيـدة فقال بعضهم جواباً عن هذا الإشكال:

إن في حقيقة التخيير وغيره تكليفاً أيضاً، فخطاب الشارع المكلف على سبيل التخيير في أمر من الأمور، يتضمن تكليف المكلف به، باعتقـاد أن هذا الأمر مباح، أو باعتقاد أن هذا التخيير صادر عن الشارع[2].

وظاهر بُعْـدُ هذا الجـواب، ويغني عنه مـا أجاب بـه جمهور الأصـوليين من: أن إطلاق التكليف على هذه الأنواع في التعريف، إنمـا كان على سبيـل التغليب إذ إن صفـة التكليف متـوفـرة في أكثـر أنـواع الحكم التكليـفي، وهو استعمال مألوف معروف في اللغة العربية وأساليبها، فلقد عبر العـرب عن التمر والماء بالأسودين كمـا ورد في حديث عـروة عن عائشـة رضي الله عنها، وكانت تحدثه عن معيشة رسـول الله ﷺ، قال لهـا: فما كـان يعيشكـم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء[3]... إلخ.

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير»: ١/٧٧؛ و«إرشاد الفحول»: ص ٦.

(٢) ولقد سمّاه تكليفاً بهذا الاعتبـار الشيـخ أبو إسحـٰق الإسفـراييني. انظر: «المستصفى» للغزالي: ١/٧٤؛ والعضد على ابن الحاجب: ٢/٦. وهوقول غريب.

(٣) الحديث: متفق عليه. انظر: م (الزهـد ٢٨)؛ و«شرح مسلم» للنـووي: ١٨/١٠٧. وانظر: «الفتح»: ١١/٢٨٣.

وكذلك أطلقوا على الركن اليماني وركن الحجر الأسود اسم: «الركنان اليمانيان»[1] وذلك تغليب لاسم أحدهما على الآخر، ومثل هذا كثير.

وجعل بعضهم إطلاق التكليف على التخيير وغيره، من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، لأن التكليف في الحقيقة إنما هو للوجوب والتحريم[2].

وهذان الجوابان فقط هما اللذان يتقبلهما العقل وترتضيهما النفس، ولو جاز لنا أن نقبل الجواب الأول، لأمكننا بمقتضاه أن نسمي الأحكام الوضعية أيضاً أحكاماً تكليفية، إذ إن المكلف مطلوب منه اعتقاد كونها أحكاماً وضعية، أو اعتقاد أن واضعها هو الشارع فيتداخل النوعان.

وبجواب الجمهور يسلم تعريف الحكم التكليفي من الاعتراض ويصبح جامعاً مانعاً.

---

(١) كما في حديث رواه الجماعة إلا الترمذي، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: لم أَرَ النبي ﷺ يستلم من البيت إلا الركنين اليمانيين، ويطلق أيضاً على الركنين الآخرين اسم «الشاميين»، مع أن أحدهما عراقي.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (٤٣/ب).

الفصل الثاني

وينقسم الفصل الثاني إلى قسمين:

القسم الأول

ويشمل البحث فيه أربع نقاط: وهي:

- النقطة الأولى: أنواع الحكم التكليفي عند مختلف العلماء.
- النقطة الثانية: الفرق بين الإيجاب والوجوب والواجب وغيرها.
- النقطة الثالثة: نشأة أنواع الحكم التكليفي، وكيفية تحديدها بهذه الأنواع.
- النقطة الرابعة: الحكمة من تنوع الأحكام التكليفية إلى جميع هذه الأنواع.

● **النقطة الأولى: وهي:**

أنواع الحكم التكليفي عنـــد مختلف العلـــماء

يتنوع الحكم التكليفي بحسب القيود المذكورة في تعريفه إلى عدة أنواع، اختلف العلماء في عدها، فعدَّها جمهور الأصوليين خمسة أنواع، كما عدَّها الحنفية سبعة أنواع.

وسأسلك في عدِّها هنا، طريقة الحنفية لأنها تتضمن زيادة تفصيل، مع التحقيق في الخلاف القائم حول هذه الأنواع.

وأنواع الحكم التكليفي عند الجمهور، هي:

الوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، والإباحة[1].

ويعبر عنها بعضهم: بالواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح كما سيأتي معنا قريباً في مسألة التفريق بين الإيجاب والوجوب والواجب.

وأنواعه عند الحنفية، هي:

الفرضية، والوجوب، والحرمة، والكراهة التحريمية، والندب، والكراهة التنزيهية، والإباحة.

---

(١) هذا التقسيم بناء على ما رجّحناه في تعريف الحكم من أنه (أثر الخطاب)، لا الخطاب نفسه، فليتنبه لذلك.

ويعبر عنها بعضهم أيضاً:

بالفرض، والواجب، والحرام، والمكروه تحريماً، والمندوب، والمكروه تنزيهاً، والمباح.

وكل من الطرفين إنما استخلص هذه الأنواع من التعريف، فقالوا: إن قيد (الطلب) في التعريف يشمل طلب الإتيان بالفعل كما يشمل طلب الكف عن الفعل، وهذا الطلب قد يكون بشكل جازم محتَّم، وقد يكون بشكل غير جازم، كأنِ يراد به الإغراء والترغيب، أو التنفير والتحذير، ومن مجموع هذه الأشكال الأربعة مضافاً إليها التخيير، تتكون أنواع الحكم التكليفي:

فإن كان خطاب الطلب المقتضي الإتيان بالفعل وارداً بصيغة الجزم سُمِّيَ أثره الناتج عنه (وجوباً).

وفصّل الحنفية في ذلك فقالوا: إن كان هذا الأمر المطلوب ثابتاً بطريق قطعي لا شبهة فيه فيسمى (فرضية)، وإن كان ثابتاً بطريق ظني فيه شبهة فيسمى (وجوباً) وسيأتي تفصيل هذا في محله إن شاء الله.

ثم قال الجمهور: (وإن كان الخطاب المقتضي الإتيان بالفعل وارداً بصيغة غير جازمة، سمي أثره الناتج عنه (ندباً)).

وإذا كان خطاب الطلب المقتضي كف المكلف عن الفعل، وارداً بصيغة الجزم سمي أثر الخطاب الناتج عنه (حرمة).

وفصل الحنفية هنا أيضاً تفصيلهم في (الوجوب) فقالوا: إن كان ثابتاً بطريق قطعي سمي (حرمة) وإن كان بطريق ظني سمي (كراهة تحريم) وسيأتي تفصيله في محله إن شاء الله.

ثم قال الجمهور: (وإذا كان خطاب الطلب المقتضي كف المكلف عن الفعل، وارداً بصيغة غير الجزم كالترغيب بتركه، والتنفير منه فقط، سمي الأثر الناتج عنه (كراهة) وهو ما يسميه الحنفية (بالكراهة التنزيهية)).

وإذا كان خطاب الشارع يقتضي استواء جانب الفعل والترك بالنسبة للمكلف، كأن يخيِّره بين العمل والترك، سمي الأثر الناتج عنه (إباحة).

ملاحظة: استدرك بعض العلماء على الأنواع المذكورة ما يلي:

(أ) زاد صاحب «جمع الجوامع» على أنواع الحكم التكليفي نوعاً آخر أسماه: (خلاف الأولى)[1] إلا أنني لم أتعرَّض له في بيان الأنواع سابقاً لأنني أعتبره في الحقيقة راجعاً إلى المكروه، وسيأتي الكلام عليه في بحث المكروه إن شاء الله.

(ب) وذكر بعضهم أن هناك من الأحكام ما لا يوصف بحل ولا حرمة، مع أن لله فيه حكماً، ومثلوا له بوطء الشبهة على أصح الوجوه الثلاثة فيه عند الشافعية[2]، ولم يسمه بعضهم، ولعله ما يطلقون عليه أحياناً اسم (العفو)، وسيأتي أيضاً الكلام عليه في آخر أبحاث المباح إن شاء الله.

---

(١) انظر: حاشية البنّاني على «جمع الجوامع»: ١/٦١ ـ ٦٢.

(٢) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٦٢/ب)؛ و «الموافقات» للشاطبي: ١/٨٨ ـ ٨٩، طبعة تونسية.

● **النقطة الثانية : وهي :**

الفرق بين الإيجاب والوجوب والواجب وغيرها

كثيراً ما يطلق علماء الأصول في تقسيماتهم لأنواع الحكم التكليفي اسم الإيجاب والتحريم، والندب والكراهة، والإباحة . . .

ويطلق بعض منهم عليها اسم الواجب بدل الإيجاب، والحرام بدل التحريم، والمندوب بدل الندب، والمكروه بدل الكراهة، والمباح بدل الإباحة[1].

فلا بد لي قبل البدء في تفصيل هذه الأنواع، من أن أوضح الفرق بين التسميتين وأبيِّن التسمية التي سأعتمد عليها في البحث:

فالإيجاب: لغة: مصدر أوجب يوجب.

أما الواجب: فهو صفة للفعل الذي تعلق به الإيجاب، والواجب هو: أثر مترتب عليه. وكذلك في التحريم والحرام . . .

واختلف العلماء في اعتبار هاتين التسميتين، ففرق بعضهم بينهما، واعتبرها بعض آخر شيئاً واحداً في الحقيقة.

---

(١) وإن ممن أطلق هذا الإطلاق عليها الإمام الغزالي في «المستصفى»: ١/٦٥؛ والشيرازي في «اللمع»: ص ٢٦ من «نزهة المشتاق على اللمع لأبي إسحق». وانظر في ذلك: «التلويح»: ١/١٥؛ و«شرح الكوكب المنير»: ص ١٠٥؛ و«نهاية السول»: ١/٧٣؛ و«تسهيل الوصول» للمحلاوي: ٢٤٧.

فقال بعض المحققين: لما عرّفنا الخطاب الوارد في التعريف بأنه (ما خوطب به) وهو: (افعل) أو (لا تفعل)، فليس للفعل منه صفة حقيقية، لذلك أطلقنا عندئذٍ على هذا المخاطب به بالنسبة لمصدرهاسم «الإيجاب» وبالنسبة لتعلقه بالفعل اسم (الواجب).

فمن لاحظ اعتبار المصدر المنبثق عنه سماه (إيجاباً) ومن لاحظ اعتبار تعلقه بالفعل سماه (واجباً)، حتى قال أكثر المحققين: (فهما متّحدان ذاتاً، ومختلفان اعتباراً)[1].

ولما كانا متحدين ذاتاً، جاز لكل فريق أن يطلق عليه ما اختاره من الأسماء على حسب الاعتبار الذي لاحظه، وإن كان المفضل الإشارة إلى التفصيل بينهما.

وحيث اخترت في أول هذا البحث أن أعرِّف الحكم (بأثر الخطاب) لا بالخطاب نفسه، كان لزاماً عليَّ أن أسلك في تسمية هذه الأنواع، التسمية الثانية.

ونظراً لاعتبار تعلقها بفعل العبد الذي هو مجال البحث عند الأصولي، أطلقت عليها اسم الفرض، والواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح.

وفي ذلك قال الشيخ بخيت رحمه الله:

(إذ إن هذه الأحكام هي أحكام الفقه التي يبحث عنها الفقيه ويستنبطها من الأدلة، ولأجلها دُوِّنَ الأصول، فكان تقسيم الحكم هذا أولى من تقسيم الحكم بالمعنى المتعارف عند أولئك الأشاعرة ــ أي الإيجاب والتحريم ــ لأن

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/٧٩؛ و «شرح الكوكب المنير»: ص ١٠٥، وغيرها.

هذا الحكم لا يتعلق به غرض الفقيه ولا غرض الأصولي، ولا يبحث عنه، لأن كل مباحث الأصول عن أقسام النظم، إنما هي من حيث كونه نصاً وظاهراً ومفسراً ومجملاً ومؤولاً ومحكماً وحقيقةً ومجازاً، وغير ذلك مما يعرض للنظم اللفظي، وبواسطة البحث في هذه العوارض تُستنبط الأحكام الفقهية التي هي آثار الخطاب)[1].

---

(1) انظر: «سلم الوصول على نهاية السول»: ١/٧٣ ـ ٧٤.

● **النقطة الثالثة: وهي:**

نشأة أنواع الحكم التكليفي وكيفية تحديدها بهذه الأنواع

إنه مما لا شك فيه: أن هذه الأنواع للحكم التكليفي وجدت بمعناها الاصطلاحي وحدودها العلمية متأخرةً عن الصدر الأول، وذلك تبعاً لتدوين علم الأصول والفقه. إلا أن معظم أسمائها كانت مستعملةً في الصدر الأول في إطار معناها اللغوي، فهناك لفظ الحلال والحرام، ولفظ الواجب والسنَّة وغير ذلك.

وكثيراً ما استعمل الشارع هذه الألفاظ بالمعنى اللغوي العام، فكلمة «مكروه» مثلاً استعملها الشارع بمعنى المبغوض سواءً أكان هذا الأمر حراماً أم مكروهاً في الاصطلاح العلميّ المتأخر، واستعمل كلمة الحلال بما يقابل كلمة الحرام، واستعمل لفظة السنَّة بمعنى الطريقة، حتى شملت السنَّة باستعماله الواجب والمندوب.

فكلمة فرض مثلاً وردت في القرآن الكريم بمعنى «القطع» كما جاءت بمعنى التقدير والإلزام؛ قال تعالى: ﴿وقد فرضتم لهن فريضة﴾[١]. . . ، وقال أيضاً: ﴿مما قلَّ منه أو كَثُرَ نصيباً مفروضاً﴾[٢]، وقال: ﴿سورةٌ أنزلناها وفرضناها﴾[٣]. . .

---

(١) الآية ٢٣٧ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٧ من سورة النساء.

(٣) الآية ١ من سورة النور.

كما جاء هذا اللفظ في الحديث الشريف بهذا المعنى أيضاً، فقال رسول الله ﷺ: «فأعلِمْهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات» الحديث[١]. . . وواضح أن استعمال كلمة فرض هنا إنما هو شامل للواجب أيضاً فلا تفريق بينهما في لسان الشارع.

أما كلمة «الحرام» فلقد وردت في القرآن الكريم بما يقابل الحلال، قال تعالى: ﴿إنما حَرَّم عليكم الميتة﴾[٢]، وقال أيضاً: ﴿كُلُّ الطعام كان حِلاًّ لبني إسرائيلَ إلا ما حرَّم إسرائيلُ على نفسه﴾[٣]. . .، وقال: ﴿ولا يحرِّمون ما حرَّم اللهُ ورسوله﴾[٤].

وجاءت في الحديث الشريف بهذا المعنى فقال رسول الله ﷺ: «إن الحلالَ بيِّن وإن الحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهات. .»[٥] إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة.

وأما كلمة (مندوب) فلا نجد لها ذكراً تقريباً في لسان الشارع بمعناها الاصطلاحي، إلا أن كلمة (السنَّة) وردت كثيراً بمعناها اللغوي، فقال تعالى: ﴿ولن تجد لسنَّة الله تبديلاً﴾[٦]، وقال رسول الله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنَّة

---

(١) انظر: «النهاية» لابن الأثير: ٤٣٢/٣؛ وانظر: «فتح الباري»: ٢٦١/٣، رقم (١٣٩٥)؛ وانظر: «صحيح مسلم»: الإيمان، رقم (١٩).

(٢) الآية ١٧٣ من سورة البقرة.

(٣) الآية ٩٣ من سورة آل عمران.

(٤) الآية ٢٩ من سورة التوبة.

(٥) الحديث: متفق عليه، انظر: خ (١١٦/١) و (٢٤٨/٤ و ٢٤٩)؛ وانظر: م (١٥٩٩).

(٦) الآية ٢٣ من سورة الفتح.

الخلفاء»[1] فإنما يراد بها في هذه النصوص (الطريقة) مطلقاً، سواء ما كان منها واجباً ومندوباً.

وأما كلمة (مكروه) فقد استعملها الشرع بمعناها اللغوي كثيراً بما يقابل المحبوب، فقال عز وجل: ﴿كلُّ ذلك كان سيِّئُهُ عند ربك مكروهاً﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿وكرَّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان. . .﴾[3].

كما جاء في الحديث الشريف في رواية (مسلم) «هذا يومٌ اللحم فيه مكروه» قال ابن الأثير: (يعني طلبَه في هذا اليوم شاق، كذا قال أبو موسى، وقيل: معناه أن هذا يوم يكره فيه ذبح شاة للَّحم خاصةً، وإنما تذبح للنسك)[4].

واستعملت لفظة مكروه بما يشمل الحرام، كما جاء في الحديث الشريف: «إن الله تعالى حرَّم عليكم عقوق الأمهات، ومنعاً وهات، ووأد البنات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال وإضاعة المال»[5].

أما لفظة (مباح) فلم أجد لها ذكراً بلفظها، وإنما ورد معناها في نصوص رفع الجناح، والحلال، ورفع الحرج في الفعل، من ذلك قوله تعالى: ﴿ليس عليكم جُناحٌ أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾[6]، وقوله: ﴿ليس

---

(١) الحديث: رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح. انظر: د (٤٦٠٧)؛ ت (٢٦٧٨).

(٢) الآية ٣٨ من سورة الإسراء.

(٣) الآية ٧ من سورة الحجرات.

(٤) انظر: «النهاية في غريب الحديث»: ٤/١٦٩.

(٥) الحديث: متفق عليه. انظر: خ (٥/٥١)؛ و م (٣/١٣٤١).

(٦) الآية ١٩٨ من سورة البقرة.

على الأعمى حرج﴾[1]، وقوله ﷺ: «إن الحلال بيِّن»[2]، وغير ذلك من النصوص الكثيرة.

وبقيت هذه الألفاظ مستعملةً في لسان الشرع بالمعنى العام، حتى جاءت عهود التدوين، وظهرت الضرورة العلمية إلى تقسيمها وتحديدها بمعان اصطلاحية، ليدخل تحت كل نوعٍ منها ما يناسبه من فروع فقهية.

فسلك العلماء عندئذٍ طريقة الاستقراء، واتبعوا طريقة السبر والتقسيم، فتتبعوا النصوص الشرعية والأحكام الفقهية، فوجدوها لا تخرج عن هذه الأنواع التي عدّها بعضهم بسبع، وآخرون بخمس... ولذلك لا نجد فرعاً من الفروع يخرج عنها، إلا ما رآه بعضهم أنه يسمى (بالعفو) أو (خلاف الأولى) كما سيمر معنا إن شاء الله.

وفي توضيح طريقة هذا التقسيم، يقول بعض الأصوليين[3]: (وجه هذه القسمة أن خطاب الشارع إما أن يَرِد باقتضاء الفعل، أو الترك، أو التخيير بينهما، فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر، فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك، فهو الندب، وإلا فيكون إيجاباً. والذي يرد باقتضاء الترك نهي، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة، وإلا فَحَظر). وهكذا إذا جاء الخطاب مخَيِّراً بين الفعل والترك، فإباحة.

---

(١) الآية ٦١ من سورة النور.

(٢) الحديث: متفق عليه. انظر: خ (١/١١٦)؛ و(٤/٢٤٨ و ٢٤٩)؛ وانظر: م (١٥٩٩).

(٣) انظر: «روضة الناظر»: ص ١٦.

وقال آخرون: (إن ورد خطاب الشرع بطلب فعل مع جزم مقتضٍ للوعيد على الترك، فإيجاب، مثل قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[1].

وإذا ورد بطلب فعل ليس معه جزم فندب، مثل قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾[2]، وقوله: ﴿وإذا حضر القِسمةَ أولواْ القُرْبى واليتامى والمساكين، فارزقوهم منه...﴾[3].

وإذا ورد الخطاب بطلب تركٍ معه جزم مقتضٍ للوعيد على الفعل فتحريم، مثل قوله تعالى: ﴿لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾[4]، وقوله: ﴿ولا تقربوا الزنا...﴾[5].

وإذا ورد بطلب ترك ليس معه جزم فكراهة، كقوله ﷺ: «إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه، ثم خرج عامداً إلى المسجد، فلا يشبِّك بين أصابعه فإنه في صلاة»[6].

وإن ورد الخطاب بتخييرٍ للمكلف، فهو الإباحة، كقوله ﷺ لعمر عندما ذكر له أن ابنه طلّق امرأته وهي حائض، قال: «فإن بدا له أن يطلقها فليطلّقها»[7].

---

(١) الآية ١١٠ من سورة البقرة.
(٢) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة.
(٣) الآية ٨ من سورة النساء.
(٤) الآية ١٣٠ من سورة آل عمران.
(٥) الآية ٣٢ من سورة الإسراء.
(٦) الحديث: رواه الترمذي وابن ماجة. انظر: ت (١/ ٢٣٩، رقم ٣٨٤)، وهو في ابن ماجة بلفظ مقارب (١/ ٧٧٤).
(٧) رواه الجماعة بألفاظ متقاربة، إلا الترمذي. انظر: خ (٦/ ١٦٣)؛ و «شرح مسلم» للنووي: ١٠/ ٦١ ــ ٦٤.

كما أن هناك الأساليب المختلفة، والقواعد العلمية التي استدل بها العلماء على هذه الأنواع.

ويجدر أن نشير هنا إلى نقطة كنت أشرت إليها في التمهيد، وهي: أن الأصوليين والفقهاء، عندما ميَّزوا بين هذه الأنواع ورتّبوا العقاب على بعضها دون بعض استنتاجاً من النصوص، لم يكن يخطر في بالهم أن السنن والمندوبات أمور يمكن التساهل فيها، وأن المكروهات أمور يمكن الوقوع فيها، إذ إن التساهل في الصغائر، يؤدي إلى ارتكاب الكبائر، ولقد ورد النهي من الشارع عن مثل هذا التفكير الذي ساد في العصور المتأخرة، فقد جاء في الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ: «إن الشيطان قد أيِس أن يعبد بأرضكم هذه، ولكنه قد رضي منكم بما تحقرون»[1]، وجاء في الحديث أيضاً: «إياكم ومحقَّرات الذنوب، فإنما مثل محقَّرات الذنوب، كمثل قوم نزلوا بطن وادٍ، فجاء ذا بعود وجاء ذا بعود، حتى حملوا ما أنضجوا به خبزهم، وإن محقَّرات الذنوب متى يؤخذ بها صاحبها تهلكه»[2].

فلقد كان فهم السلف لهذه الأنواع فهماً صحيحاً، فكانت استجابتهم لكل أمر مشروع استجابة كاملة، ما دام طالبه هو الله عز وجل، وكان اجتنابهم لكل المنهيات اجتناباً كاملاً ما دام النهي صادراً عن الله عز وجل، وعن رسوله ﷺ، بل كانوا يغضبون لترك السنّة كما يغضبون لترك الواجب، وينكرون اقتراف المكروه إنكارهم لاقتراف الحرام، ومن ذلك: أن قريباً لابن مغفل خذف، فنهاه وقال له: إن رسول الله ﷺ نهى عن الخذف وقال:

---

(١) أخرجه الإمام حم في مسنده. انظر: حم(٢/٣٦٨).

(٢) رواه أحمد في مسنده، والطبراني في الكبير، والبيهقي، وقال الهيثمي كالمنذري: رجال أحمد رجال الصحيح. انظر: كتاب «فيض القدير»: ٣/١٣٧.

إنها لا تصيد صيداً... ثم عاد هذا إلى الخذف مرة أخرى، فقال له قريبه: أحدثك أن رسول الله ﷺ نهى عنه ثم تعود تخذف لا أكلمك أبداً(١).

ومن هنا يظهر أن الموقف الذي ساد كثيراً من المسلمين اليوم من التساهل في المندوبات واقتراف المكروهات، إنما هو ناشىء عن ضعف الإيمان الذي صغَّر المعصية في نفوسهم، وزهَّدهم باتباع سنّة سيدنا محمد ﷺ، حفظنا الله من ذلك.

---

(١) الحديث متفق عليه. انظر: خ (١٠/٤٩٣)؛ و م (١٩٥٤).

● **النقطة الرابعة : وهي :**

الحكمة من تنوُّع الأحكام التكليفية إلى جميع هذه الأنواع

قد يتساءل المرء: ما دامت الأحكام التكليفية بأنواعها صادرة عن الله عز وجل، وما دام الإسلام عبارة عن أمر ونهي، فَلِمَ تنوعت هذه الأوامر والنواهي إلى واجب ومندوب، وحرام ومكروه. . . ولم تكن كلها واجبات ومحرّمات؟؟

وفي الجواب عن ذلك نقول:

إن الله عز وجل رحيم بعباده، وحكيم في تشريعه، فهو لم يقيدهم بهذه الأحكام تضييقاً عليهم وإحراجاً لهم، وإنما شرعها لهم ليتوصلوا بالسير على منهاجها إلى سعادتهم في الدنيا والآخرة.

ولهذا صرح جمهور العلماء: بأن أحكام الله عز وجل معلَّلة بمصالح العباد، فالشريعة من حيث هي: جالبة للمصالح ودارئة للمفاسد، قال تعالى: ﴿طه*ما أنزلنا عليك القرآنَ لتشقى * إلا تذكرةً لمن يخشى. . .﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ومن أَحسنُ مِنَ اللَّهِ حكماً لِقَوْم يوقنون﴾[2].

فهو الذي أَنزل عليهم ما أَنزل، ليخرجهم من الظلمات إلى النور، قال

(١) الآيات ١ و ٢ و ٣ من سورة طه.
(٢) الآية ٥٠ من سورة المائدة.

تعالى: ﴿فَإِمّا يأتِيَنَّكُمْ مِنّي هدىً، فَمَنْ اتَّبَعَ هُدايَ فلا يَضِلّ ولا يَشْقى *ومَنْ أَعرضَ عن ذِكْرِي فإن له معيشةً ضَنْكاً . . .﴾[1]، الآية.

وفي هذا قال الشاطبي: (إنا استقرينا من الشريعة أنها وُضِعَتْ لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي[2] ولا غيره. . .).

ثم قال: (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية. . .)[3].

ولمّا كانت الأحكام التكليفية لمصلحة الإنسان، كان قصرها على الوجوب والتحريم يشتمل على نوع من الحرج والمشقّة، فقد لا يستطيع الإنسان لضعفه أحياناً امتثال جميع الأوامر واجتناب جميع النواهي ،ولذلك فتح الله لعباده باب المباحات توسعة عليهم من جهة، وجعل لهم دائرتي المندوب والمكروه، تخفيفاً عليهم وزيادة في الابتلاء لهم من جهة أخرى، ولتكون هذه الأنواع سترة بينهم وبين الحرام.

ولعل من الحكمة أيضاً: أن الابتلاء والاختبار إنما يكون في المندوب والمكروه أوضح منه في الواجب والحرام.

إذ إن امتثال الواجب واجتناب الحرام، أقرب إلى النفس الضعيفة التي

---

(١) الآية ١٢٣ و ١٢٤ من سورة طَه.

(٢) الإمام الرازي خالف في جواز تعليل الأحكام بالمصالح وغيرها، لأن أحكام الله عز وجل عنده غير معلَّلة البتة، كما أن أفعاله كلها كذلك، وهو مخالف بهذا لجمهور العلماء، علماً بأن الأدلّة متوافرة على ما يؤيّد رأي الجمهور.

(٣) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ٢/٣، الطبعة التونسية.

تخاف العقاب، دون رغبة لها في الثواب، ويمثل هذا الجانب الأعرابي الذي جاء إلى رسول الله ﷺ وسأله عن أمور الشرع، فلما بيَّن له الرسول ﷺ الفرائض قال: لا أزيد على هذا ولا أنقص[١].

أما إذا قوي إيمان المرء وفهم أن هذه التشريعات بواجبها ومندوبها، وحرامها ومكروهها، إنما هي لمصلحته وحده، وسبيل سعادته في الدنيا والآخرة، فلا يرضى عندئذ أن يقف عند حدود الواجب، فيتعداه إلى فعل الفضائل والمندوبات، كما لا يرضى لنفسه أن يقتصر على اجتناب الحرام، بل يتعدى اجتنابه لكل المكروهات، وهذا هو سبيل الصالحين المخلصين. قال الله عز وجل في الحديث القدسي: «وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه...»[٢]، الحديث.

فشتان ما بين عبد يقصر نفسه على حدود الواجبات والمحرمات خوفاً من الله وعقابه، وبين عبد يمتثل الأوامر ويجتنب النواهي جميعها، دون تفرقة بين صغيرة وكبيرة، ولا واجب ولا مندوب، طمعاً في ثواب الله ورضائه.

ولهذا كان ترغيب الله عز وجل لعباده المؤمنين بالفضائل جملة دون تفصيل، فقال عزَّ مِنْ قائل: ﴿قل إن كنتم تحبّون الله، فاتَّبعوني يُحْبِبْكم اللَّهُ وَيَغْفِرْ لكم ذُنوبَكم﴾[٣]، وقال في وصف عباده الصالحين: ﴿وَعِبادُ الرَّحمٰن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً...﴾[٤]، الآيات.

---

(١) رواه البخاري. انظر: خ (١/١٧).

(٢) رواه البخاري. انظر: خ (١١/٢٩٢، ٢٩٧).

(٣) الآية ٣١ من سورة آل عمران.

(٤) الآية ٦٣ من سورة الفرقان.

القسم الثاني من الفصل الثاني

ويشمل البحث فيه ثماني نقاط:

النقطة الأولى من القسم الثاني

وتبحث في النوع الأول من الأحكام التكليفية، وهو (الفـرض)، ويتفرع الكلام فيها إلى عدة فقرات، وهي:

(أ) تعريف الفرض.

(ب) تحقيق الخلاف القائم في التفريق بينه وبين الواجب.

(جـ) حكمــه.

(د) أقسامه.

* * *

(أ)
تعريف الفرض

الفرض في اللغة: معناه: القطـع والحـز والتقديـر، جاء في «المصبـاح المنيـر»: فرض القـاضي النفقة فـرضاً: قـدّرها وحَكَم بهـا، وفَرَضْتُ الخشبـة فرضاً حززتها.

قال الجوهري: الفرض: الحز في الشيء، وفرضا القوس: الحـز الذي

يقع به الوتر، ومن معانيه الإلزام والإنزال، قال تعالى: ﴿إن الذي فَرَضَ عليك القرآنَ لرادُّك إلى معاد﴾[1] قال البغوي: (وهو قول أكثر المفسرين)[2].

والفرض في الاصطلاح: عرفه الحنفية بأنه: (ما ثبت طلبه من الشارع طلباً جازماً بدليل قطعي) كالصلوات الخمس، وطلب الطهارة والزكاة والصيام والحج... فكل هذه الأمور إنما ثبت طلبها من الشارع طلباً جازماً بطريق قطعي لا شبهة فيه بنصوص الكتاب والسنَّة[3].

وإنما قيدوا التعريف بالطلب الجازم لتخرج الأحكام المندوبة التي تثبت بدليل قطعي ولكن صيغتها غير جازمة.

وعرَّفه الجمهور: (بما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب) وجعلوه شاملاً للفرض والواجب.

وعرفه بعضهم: (بأنه ما يفوت العمل بفوته)[4].

والمراد بقولنا في التعريف: (ما ثبت بدليل قطعي) ما يشمل قطعيَّ الثبوت، بأن يكون ثابتاً بالقرآن أو بحديث متواتر أو مشهور عند بعض الحنفية[5]، كما يشمل قطعي الدلالة أيضاً، بأن يكون النص الوارد قطعياً في

---

(١) الآية ٨٥ من سورة القصص.

(٢) انظر: تفسير البغوي: ٥/١٨٦، المطبوع على هامش تفسير الخازن، طبعة الحلبي.

(٣) انظر: مقدمة «فتح باب العناية» لملا علي القاري: ١/١١.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ١/١٩.

(٥) وهو قول الجصاص وجماعة من الحنفية، أما التحقيق عندهم، فهو: أنه لا يثبت الفرض بالمشهور، والمشهور عندهم هو: ما اشتهر في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار فيما بعدهما. انظر: «شرح المنار»: ص ٦١٨ ــ ٦١٩؛ و«كشف الأسرار» للبخاري: ٢/٣٦٨.

دلالته على المراد[1]، فإذا كان الدليل ظنياً في ثبوته ودلالته، أو في أحدهما فلا يثبت به الفرض، إنما يثبت به الواجب كما سيأتي معنا.

فقوله تعالى: ﴿والمطلقاتُ يتربَّصن بأنفسهن ثلاثةَ قروء﴾[2]، وإن كان نصاً قطعيَّ الثبوت، فإنما هو ظني الدلالة، إذ إن كلمة (قرء) مشتركة في اللغة العربية بين الحيض والطهر، ولذلك اختلف العلماء في إرادة أحدهما على قولين، فلا يمكن أن تثبت بمثله الفرضية لوجود الشبهة في دلالته على المراد منه.

ويخرج بقيد (الدليل القطعي) ما ثبت طلبه بدليل ظني فيه شبهة، وهو (الواجب) عند الحنفية.

وإن هذا التفريق في التسمية بين ما ثبت بدليل قطعي، وما ثبت بدليل ظني، اختص به الحنفية دون الجمهور، وتابعهم في ذلك الإمام أحمد بن حنبل في إحدى الروايات عنه، واختار هذه الرواية من الحنابلة ابن شاقلا والحلواني، وحكاه ابن عقيل عن الحنابلة، وهو مذهب ابن الباقلاني[3].

أما الجمهور: فإنهم يسوُّون بالتسمية بين ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني، ويجعلون كلمة فرض ترادف كلمة واجب تماماً، وإن كانوا يتفقون مع الحنفية في الأحكام المترتِّبة على هذا التفريق.

ولما كان علماء الأصول قد سلكوا في بحث هذا الخلاف مسلكين:

---

(1) انظر: «التقرير والتحبير» لابن أمير حاج: ٢/٨٠.

(2) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

(3) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة: ص ١٦؛ وشرح «الكوكب المنير» للفتوحي: ص ١١٠.

فاعتبر أكثرهم الخلاف في التسمية خلافاً لفظياً، واصطلاحاً لا مشاحة فيه، كما اعتبر بعضهم الخلاف معنوياً، ورتبوا على ذلك في زعمهم آثاراً كبيرة، ورجّحوا أحد الاصطلاحين على الآخر، كان لا بد لي وقد أشرت إلى هذا الخلاف، من أن أحقّق القول فيه مع الأدلة تحقيقاً وافياً، وأبيِّن الراجح فيه.

(ب)
تحقيق الخلاف بين الحنفية والجمهور في التفريق بين الفرض والواجب

لما كان الدليل القطعي ثبوتاً ودلالةً يفيد علماً أقوى مما يفيده الدليل الظني ثبوتاً أو دلالةً باتفاق العلماء، رأى الحنفية أن يفرقوا بين الثابت بالدليل القطعي لإفادته علماً يقينياً، وبين الثابت بالدليل الظني المفيد ظناً قوياً مرجَّحاً، فأطلقوا على الثابت بالأول منهما اسم (الفرض)، وأطلقوا على الثابت بالثاني منهما اسم (الواجب)، وذلك تسهيلاً للتمييز بينهما.

ولما كان كل من الثابت بالدليل القطعي أو الظني يفيد وجوب العمل بمضمونه باتفاق العلماء، رأى الجمهور أن لا حاجة إلى التفريق بينهما، واعتبروا لفظة الفرض والواجب مترادفتين، تدل كل واحدة منهما على الأخرى.

ثم استأنس الحنفية في تفريقهم هذا بما يمكن أن تفيده اللغة العربية فقالوا: (إن الفرض اسم لمقدَّر شرعاً لا يحتمل الزيادة ولا النقصان، كما أنه في اللغة: التقدير)، قال تعالى: ﴿فنصف ما فرضتم﴾[1] أي: (ما قدَّرتم

(١) الآية ٢٣٧ من سورة البقرة.

بالتسمية بما لا يفيد زيادة ولا نقصاناً)، وقال أيضاً: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾[1] أي: (قطعنا الأحكام فيها قطعاً)[2].

أما الواجب: فمأخوذ من الوجوب وهو السقوط، قال تعالى: ﴿فإذا وَجَبَتْ جُنُوبُها..﴾[3] أي: سقطت على الأرض، فما كان ساقطاً على المرء عملاً بلزومه إياه من غير أن يكون دليله موجباً للعلم قطعاً سمي (واجباً)، أو هو ساقطٌ في حق الاعتقاد القاطع، وثابت في حق لزوم الأداء عملاً.

وما دامت (وجب) تأتي بمعنى ثبت وسقط، فأخذ الثبوت من حيث الأداء، والسقوط من حيث الاعتقاد القطعي.

وقالوا أيضاً: (إن الفرض والواجب كل منهما لازم، إلا أن تأثير الفرضية أكثر من تأثير الوجوب، ومنه سمي: الحز في الخشبة فرضاً، لبقاء أثره على كل حال، وسمي السقوط على الأرض وجوباً، لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي[4]، كما قيل: إن الواجب: مشتق من الوجبة وهي الاضطراب، فلنوع شبهة في دليله يتمكن فيه اضطراب، فسمي واجباً[5]، أو لاضطرابه بين الفرض والنفل، فهو يشبه الفرض بالنسبة لوجوب العمل به، ويشبه النفل بالنسبة لعدم تكفير جاحده[6].

ورد الجمهور على الحنفية هذا الاستئناس اللغوي، وقالوا: (إن التقدير

(١) الآية ١ من سورة النور.
(٢) انظر: «أصول السرخسي»: ١/١١٠.
(٣) الآية ٣٦ من سورة الحج.
(٤) انظر: «أصول السرخسي»: ١/١١١.
(٥) المصدر نفسه: ١/١١٢.
(٦) انظر: «شرح المنار» لابن ملك: ص ٥٨٣.

كما يكون للقطع، فقد يكون للظن، وإنَّ وَجَبَ كما تأتي بمعنى سقط، تأتي بمعنى ثبت أيضاً، فيبقى الترادف بين الاسمين.

كما قالوا: (إن الاختلاف في طريق الثبوت لا يقتضي الخلاف في التسمية).

والحق: أن هذا التفصيل اللغوي، إنما جاء به الحنفية للاستئناس لا للاستدلال، ويكفي في الاستئناس المطابقة ولو بوجه من الوجوه، خاصة وأن الشارع استعمل لفظة الفرض غالباً فيما كان التقدير فيه مقطوعاً غير مظنون، كما في قوله تعالى: ﴿فنصف ما فرضتم﴾[1] أي: قدرتم بالتسمية، وهو أمر مقطوع به.

وبعد عرض الأدلة ومناقشتها يمكننا أن نتوصل إلى ترجيح أحد الاصطلاحين فأقول:

ما دام الطرفان متفقين على أن هناك خلافاً وتبايناً في الأحكام بين الحكم الثابت بدليل قطعي، والحكم الثابت بدليل ظني، إذ يكفر منكر الأول منهما دون منكر الثاني، فيحسن التفريق بينهما في الاصطلاح، لتصبح دلالة كل اسم على نوعه أدق وأوضح، دون حاجة إلى القرائن، وفي هذا المعنى قال ابن أمير حاج: (إن إفراد كل قسم باسم، أنفع عند الوضع لموضوع المسألة، فإنك تضع أحد القسمين معبراً عنه باسمه الذي يخصه، لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم بحسب طريق ثبوته قطعاً أو ظناً، من غير احتياج إلى نصب قرينة على أن المراد القسم الذي طريق ثبوته قطعي أو ظني

---

(١) الآية ٢٣٧ من سورة البقرة.

الدلالة، بخلاف ما إذا كان كلا الاسمين للقسمين، فإنه يحتاج إلى نصب قرينة عند إرادة أحدهما)[١].

وهذا في الحقيقة هو الذي يقتضيه الأسلوب العلمي الدقيق، الذي يذهب الغموض والالتباس، ولذلك: نجد أن الشافعية لجأوا إلى التفريق بين الركن والواجب في أحكام الحج، كما لجأ إلى ذلك غيرهم من الجمهور أيضاً، عندما اختلفت الآثار الفقهية لكل منهما، فجعلوا الركن: ما يبطل الحج بتركه، والواجب: ما يمكن أن ينجبر بدم أو غيره، فقالوا: إن أركان الحج ستة، وواجباته خمسة.

وهكذا نجد في الفقه على مختلف المذاهب تفريقاً بين الأركان والواجبات مع أن الركن في هذه الأمور يرادف الفرض، بل إن الفرض يشمل الركن والشرط معاً في الاصطلاح الفقهي[٢].

لذلك استغرب كثير من المحققين إنكار الشافعية[٣] لاصطلاح الحنفية في التفريق، ولجوءهم إلى مثله تقريباً في أماكن أخرى، فقال الشيخ ملّا علي القاري ما نصّه: (والعجب من الإمام الشافعي في عدم الفرق بينه وبين الظني، وتسميته الكل واجباً، مع انه اضطر إليه في باب الحج!!)[٤].

---

(١) نقله صاحب «نزهة المشتاق في شرحه للمع أبي إسحاق»: ص ١١٦ ــ ١١٧.

(٢) انظر: «رد المحتار» لابن عابدين: ١/ ٦٩.

(٣) انظر: «شرح المنار»: ص ٥٨٥.

(٤) انظر: «فتح باب العناية»: ١/ ١٩، ولعلّ تعجُّبه من الشافعية خاصة، دون الجمهور، مع لجوئهم إلى ذلك أيضاً، سببه كون الخلاف القائم في هذه المسألة بينهما خاصة، حتى أبطل بعض الشافعية تقسيم الحنفية واستنكروه، واعتبره بعضهم خلافاً معنوياً، أما غيرهم فاعتبره اصطلاحاً لا مشاحّة فيه.

وقال الزركشي معلّلاً تفريق الشافعية بين الفرض والواجب في بعض الأماكن: (وقد فرَّق أصحابنا بين الواجب والفرض في باب الصلاة، فسمّوا الفرض ركناً، والواجب شرطاً، مع اشتراكهما في أنه لا بدّ منه، وفي باب الحج حيث قالوا: الواجب: ما يُجبر تركه بدم، والركن: ما لا يجبر، ثم قال: وهذا ليس في الحقيقة فرقاً يرجع إلى معنى يختلف الذوات بحسبه، وإنما هي أوضاع نصبت للبيان)[1].

إلّا أنّ كلام الزركشي هذا ينطبق على ما ذكره أولاً في تفريقهم بين الفرض والواجب في الصلاة، أما ما ذكره من تفريقهم في الحج بين ما يُجبر بدم وما لا يُجبر بدم، فإن هذا المعنى تختلف الذوات بحسبه اختلافاً كبيراً كما هو ظاهر.

ويكفي الحنفية مبرّراً لتفريقهم بين الفرض والواجب أمران:

١ ــ وجود الاختلاف والتفاوت بينهما في طريق الثبوت:

فإن عدم اعتبار هذا الفرق عن طريق التفصيل في التسمية والأحكام، يكون حطاً للدليل القاطع إلى رتبة الدليل المظنون من جهة، ورفعاً للدليل المظنون إلى رتبة المقطوع من جهة أخرى، وفي هذا المعنى يقول البزدوي في أصوله: (فمن ردّ خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل، ومن سواه بالكتاب والسنّة المتواترة فقد أخطأ في رفعه عن منزلته، ووضع الأعلى عن منزلته)[2]، كما قال: (وإذا تفاوت الدليل، لم يُنكر تفاوت الحكم)[3].

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٦٥/ب).
(٢) انظر: «أصول البزدوي وشرحه»: ٢/ ٣٠٤.
(٣) المصدر نفسه: ٣٠٣/٢.

٢ ـ وجود الاختلاف والتفاوت بينهما في الآثار والأحكام:

إذ إن أحدهما يكفر جاحده بخلاف الآخر، ولقد فرق العلماء بين نوعي سنّة الهدي وسنّة الزوائد في التسمية لاختلافهما في ترتّب الكراهة في ترك إحداهما دون الأخرى، فالتفريق هنا أولى، إذ إن الموضوع موضوع تكفير وعدمه.

ولا أنسى أن أبيِّن: أن المحققين من الشافعية وغيرهم أقرّوا بأن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي واصطلاحي، ولا مشاحّة فيه، كما صرّح بذلك الإمام الغزالي بعد أن عرض لهذا الاختلاف، فقال: (ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني)(١).

وبعد هذا: يظهر لنا ضعف قول من قال بأنّ الخلاف معنوي، وأطال الكلام في إبطال اصطلاح الحنفية بما لا يفيد، كما عمل صاحب المحصول(٢)، وجعل موضوع الخلاف في زعمه هو :(إن الافتراض الوارد في كلام الشارع على أيهما يُحمل؟) ولقد ردّ الشيخ بخيت المطيعي هذا في تعليقاته على نهاية السول بما فيه الكفاية، وقال بعد أن ذكر قوله: (فإن ذلك غلط بَيِّن لاتفاق الفريقين على أن مطلق الأمر حقيقة للوجوب بمعنى الطلب الجازم، بقطع النظر عن كون الدليل قطعيَّ الدلالة والثبوت، أو قطعيَّ أحدِهما فقط أو ظنِّيهما...).

وقد توسَّع في الرد على ذلك كما أشار رحمه الله في كتابه «البدر الساطع على جمع الجوامع»(٣).

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي: ١/٦٦؛ و«نهاية السول» للأسنوي: ١/٧٨؛ و«نزهة الخاطر شرح روضة الناظر» لعبد القادر بدران: ١/٩٢.

(٢) انظر: «حاشية سلم الوصول على نهاية السول»: ١/٧٨.

(٣) المصدر نفسه: ١/٧٨.

وجــاء في «شـرح المنــار» أيضـاً: (ومن هنــا قــال بعض المحققين: لا خلاف في المعنى، فإن الافتـراض الذي ثبـوته بـظني ليس على وجه يكفـر جـاحده، فهـو معنى الوجـوب. والذي نقـول به غـاية الأمـر: إن الفـرض في اصطلاحهم أعمّ من الواجب في عرفنا)[1].

وعجيب بعد ذلك من الـدكتور وهبـة الزحيلي مـا ذكره انتصـاراً لمذهب الشافعية، من أنه يترتب على تفريق الحنفية بين الفرض والواجب: (أن يكـون للفعل الواحد حكمان مختلفان أحدهما بالنسبة إلينا والآخر بالنسبـة للصحابـي الـذي روى الحـديث، فهـو بـالنسبـة إليـه فـرض لانتفـاء الشبهــة في صحّـة الدليل. . .)[2]، علماً بأن قوله هذا منقوض من ثلاثة جوانب، وهي:

(أ) إن هـذا الإشكال ــ لـو سُلِّم ــ لـورد على الجـانبين المختلفين، وليس على أصحـاب التفريق في التسميـة فحسب، لأنهـما كمـا مرّ معنـا اتفقا على تكفير منكر القطعي دون الظني، أمـا المترتب على تفـريق الحنفية خاصة: هو أن يكون للفعل الواحد اسمان فقط لا حكمان.

(ب) وليس كل ما رواه الصحابـي بقطعي عنده، ما دامت القطعية المرادة في تعـريف الفرض مـا كانت من جـانبـي الثبوت والـدلالة، فكم هنـاك من الآيات الثابتة بالقرآن، دلالتها ظنية!! فيستوي في ذلك الصحابـي وغيره ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في أحكام كثيرة ثابتة بالقرآن.

(جـ) ولو سلّم أن هذا التفريق بين الفرض والواجب، يقتضي أن يكون للفعل الواحد حكمان مختلفان، كما إذا كان الظن في الدليل من جهة الثبـوت

---

(١) انظر: «شرح المنار»: ص ٥٨٥.

(٢) انظر: كتابه «الوسيط في أصول الفقه»: ص ١٧، مذكرات جامعية.

فقط، لا من جهة الدلالـة، فإنـه لا مانـع من ذلك مـا دام الاختلاف في الحكم ناشئاً بسبب عارض، وهو الطريق المؤدية إليه وكونه قطعياً أو غير ذلك، وليس ناشئاً من ذات الفعل، كما جاز هذا بالنسبة لمن رأى هلال رمضان وحده ولم يقبل الإمام شهـادته فـإنه يصـوم وحده لكـونه متعبِّـداً بعلمه، فيكون الصـوم بالنسبـة إليه واجبـاً وبالنسبـة لغيره حـراماً، وهـو فعل واحد[١].

وكما جاز أن يكون ذلك بالنسبة لمجتهد دون آخر، إذا ترجح لديه دليـل على دليل بخلاف غيره.

ولقـد قال أيضـاً مستدركـاً على ما قـاله الآمـدي والرازي وغيـرهما بـأن الخـلاف لفظي، مـا نصه: (ولكن الحنفيـة رتّبـوا على الخـلاف بعض الآثـار الفقهيـة، وذكر منهـا أن ترك القـراءة في الصلاة مـطلقاً يبـطلها لأن الأمـر بهـا قـرآني، وأما تـرك قراءة الفـاتحة في الصـلاة لا يبـطلهـا لأن الأمـر بهـا ثـابت بخبر الواحد)[٢].

وإن هذا الأثر في الحقيقة ناشىء عن نظرة أخرى غيـر نظرة التفـرقة في الاسم ــ كما أشار هو نفسه إلى السبب ــ ولقـد نصَّ بعض الشافعيـة صراحـة على أن مثل هذا الخـلاف لا دخل لـه في التفرقـة بين الاسـمين، فقال الشيـخ زكريا الأنصاري في «غاية الوصول»: (وما مـرَّ من أن ترك الفـاتحة لا يفسـدها عندهم أي دوننا، لا يضرّ في أن الخلاف لفظي، لأنه حكم فقهـي لا دخـل له في التسمية)[٣].

---

(١) انظر: «فتح القدير» لابن الهمام: ٢/٢٤٨ و ٢٤٩.
(٢) انظر: «الوسيط في أصول الفقه»: ص ١٦.
(٣) انظر: «نزهة المشتاق شرح اللمع لأبـي إسحق»: ص ١١٦.

وبعد هذا كله، تظهر لنا سلامة الاصطلاح الذي مشى عليه الحنفية في التفريق بين الفرض والواجب، وتأكّد لدينا أن الخلاف لفظي وليس بمعنوي، ـ كما أراد أن يصوّره بعضهم ـ وإن كنا نميل إلى اصطلاح الحنفية في التفريق تبعاً للمبرّرات التي ذكرناها سابقاً.

ولا أنسى أن أشير هنا إلى أنَّ بعض العلماء حكى أقوالاً أخرى في تعليل التفريق بين الفرض والواجب، من ذلك ما ذكره أبو حامد الإسفراييني عن الحنفية، من أن الفرض: ما أُجمع على وجوبه، والواجب: ما كان مختلَفاً في وجوبه[1].

إلاّ أن هذا التعليل غير معروف عند الحنفية بحسب اطلاعنا وإن كان في حقيقته مقارباً لما ذكرناه أولاً في التعليل، إذ إن الأحكام القطعية الثابتة بدليل قطعي لا مجال للخلاف فيها بخلاف ما ثبت منها بدليل ظني.

كما ذكر الزركشي مذهباً آخر في التفريق بين الفرض والواجب، ولم يذكر صاحب هذا المذهب، فنقل قولهم: (إن الفرض ما ثبت بنص القرآن، والواجب ما ثبت بغير وحي مصرَّح به). وواضح أن هذا التفريق لا يتّفق مع تفريق الحنفية السابق مطلقاً.

كما نُقل عن العسكري تفريقه بين الفرض والواجب من جهة اللغة، فقال: إن الفرض لا يكون إلا من الله، والإيجاب يكون من الله ومن غيره، يقال: فرض الله كذا، ولا يقال: فرض السيد على عبده، وإنما يقال: أوجب[2].

ولعلّ هذا اصطلاح عند بعض اللغويين.

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٦٥/ب).
(٢) المصدر نفسه: ص (٦٥/ب).

(جـ)

حكم الفرض

تترتّب على ثبوت الحكم بدليل قطعي لا شبهة فيه الأحكام التالية:

١ ــ لزوم المكلّف بالاعتقاد بفرضيته اعتقاداً جازماً، لا يدخله الشك، فإذا أنكره كفر وذلك: كأن ينكر أحد فرضية الصلاة أو الزكاة أو غيرها، والعياذ بالله تعالى.

٢ ــ لزوم المكلّف بالعمل به قطعاً دون إهمال، فإذا ترك العمل به تساهلاً مع اعتقاده بفرضيته، اعتُبر فاسقاً خارجاً بذلك عن طاعة الله تعالى[١]، إلّا ما استثناه بعض العلماء من هذه الفروض فكفر تاركها مطلقاً[٢].

٣ ــ لزوم العقاب الشديد على ترك العمل به في الدنيا والآخرة.

٤ ــ بطلان العبادة بتركه سواء أكان الفرض المتروك ركناً[٣] في الصلاة أم شرطاً[٤]، ولا يجبرها عندئذ إلّا الإعادة.

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٤.

(٢) هناك بعض الفروض يكفر تاركها ولو اعتقد بفرضيتها عند بعض العلماء، كفرض الصلاة، فإن تاركها يكفر عند الإمام أحمد، ويقتل بعد الاستتابة كفراً، وعند الإمام مالك والشافعي: يكفر بتركها، ويقتل حداً لا كفراً، أما عند الإمام أبي حنيفة فيحبس فقط ولا يكفر ولا يقتل.

(٣) الركن في الاصطلاح: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، مع كونه داخلاً في الماهية كالركوع والسجود.

(٤) والشرط في الاصطلاح: ما لا يلزم من وجوده الوجود إلا أنه يلزم من عدمه العدم، مع كونه خارجاً عن الماهية كالطهارة واستقبال القبلة.

(د)
أقســـام الفــرض

لمّا كانت تقسيمات الفرض العامة تشتـرك مع تقسيمـات الواجب الـذي يرادفه عند الجمهور، ويباينه عنـد الحنفية من بعض الجهـات، رأيت أن أؤخر التقسيمـات العـامـة حتى أنتهـي من الكـلام على الــواجب، إلاّ أن هنـاك تقسيمات خاصـة بالفـرض، اصطلح عليهـا الحنفية، واستعملوهـا في كتبهم، فسأتعرّض لبيانها هنا:

وإننا إذا تتبّعنا إطلاقات الحنفية لكلمة فرض، رأينا أنهم يطلقونهـا مقيّدة بأربعة قيود، وهي: الفرض الاعتقادي، والفرض القـطعي، والفرض العملي، والفرض الظني.

ومن هذه الإطلاقـات يمكننا أن نقسم الفـرض عند الحنفيـة إلى قسمين أساسيين هما:

١ ــ **الفرض الاعتقادي**: ويطلق عليه أيضاً: الفرض القطعي.
٢ ــ **الفرض العملي**: ويطلق عليه أيضاً: الفرض الظني.

ويـريد الحنفيـة بالفـرض الأول ــ الاعتقادي ــ الفـرض الذي مـرَّ معنـا تعريفه بأنه: (ما ثبت طلبه من الشارع طلباً جازماً بدليل قـطعي)، لأنه يـوجب العلم القطعي والعمل القطعي.

كمـا يـريـدون بـالفـرض الثـاني ــ العملي ــ مـا يـرادف الــواجب في اصطلاحهم، وهو: (ما ثبت طلبه من الشارع طلباً جـازماً بـدليل ظني)، فهـذا يوجب العمل القطعي دون العلم القطعي.

ولمشـابهة هـذا القسم بالـواجب، من حيث ثبوتـه، أطلقوا عليـه وصف

الظني، ولمشابهته بالفرض القطعي من حيث لزوم العمل به، وفوات الجواز بتركه، أطلقوا عليه اسم الفرض العملي.

فتراهم يطلقون مثلاً على صلاة الوتر ــ وهي واجبة عندهم ــ اسم الفرض العملي، وذلك لثبوتها عندهم بأدلّة ظنّية من حيث الثبوت[1].

كما أنهم يطلقون أحياناً لفظة الواجب على الفرض الاعتقادي، فيقولون: إن الزكاة واجبة وما ذلك إلّا لأن لفظة الواجب تطلق بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض اعتقاداً وعملاً، وعلى ما هو فرض في حق العمل فقط[2].

ولقد أوضح السعد هذا في «التلويح»، فقال: (استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنّي، واستعمال الواجب فيما ثبت بدليل قطعي: شائع مستفيض، كقولهم الوتر فرض، وتعديل الأركان فرض، ونحو ذلك، ويسمى فرضاً عملياً. وكقولهم: الصلاة واجبة والزكاة واجبة، ونحو ذلك)[3].

وقال العلّامة ابن عابدين في تعليل انقسام الفرض إلى قطعي وعملي، ما نصّه: (ثم إن المجتهد قد يقوىٰ عنده الدليل الظني حتى يصير قريباً عنده من القطعي، فما ثبت به يسميه فرضاً عملياً، لأنه يُعامَل معاملة الفرض في

---

(١) وذكر الحنفية استدلالاً على وجوب الوتر خلافاً للجمهور، ما رواه أبو داود والحاكم عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الوتر حق، فمن لم يوتر فليس منا»، ثلاث مرات. قال الكمال بن الهمام في «فتح القدير»: ١/٣٠٦: هو حديث حسن، انظر: «فتح باب العناية»، بتحقيق أستاذنا الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، حفظه الله: ص ١٣.

(٢) انظر: «شرح المنار»: ص ٥٨٥.

(٣) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٤.

وجوب العمل، ويسميه واجباً نـظراً إلى ظنّية دليله، فهـو أقوى نـوعي الواجب وأضعف نوعي الفرض)[1].

ولهذا الاستعمال الشائع عنـد الحنفية، كـان لا بدّ لنـا للتفريق بين هـذه الإطـلاقات المختلفـة، من مراعـاة السباق والسيـاق، وخصوص المقـام، كما أشار إلى ذلك ابن عـابدين في حـاشيته، فقـال: (وعند الإطـلاق ينصرف إلى الأول لكماله، والفارق بين الظني القوي المثبت للفرض، وبين الظني المثبت للواجب اصطلاحاً: خصوص المقام)[2].

---

(١) انظر: «رد المحتار» لابن عابدين: ١/ ٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٧٠.

النقطة الثانية من القسم الثاني

وتبحث في النوع الثاني من الأحكام التكليفيّة «الواجب»، ويتفرع الكلام فيها إلى عدة فقرات، وهي:

(أ) تعريف الواجب.

(ب) حكم الواجب.

(جـ) صيغه وأساليبه.

(د) أقسامه من حيث المخاطبون به إلى عيني وكفائي، وما يتعلق بذلك.

(هـ) أقسامه من حيث زمن أدائه إلى مطلق ومؤقت، وما يتعلق بذلك.

(و) أقسامه من حيث نوع المطلوب به إلى معين ومخيّر، وما يتعلق بذلك.

(ز) أقسام أخرى للواجب، وبيان الرأي فيها.

(ح) موازنة بين أقسام الواجب.

(ط) مسائل متفرقة تتعلق بالواجب.

* * *

(أ)

تعـــريف الواجـب

الـواجب في اللغة: مشتق من الـوجوب، وهـو السقـوط، قـال تعـالى: ﴿فـإذا وجبت جنـوبُهــا﴾[1]، أي: سقـطت على الأرض. وقيــل: مشتق من الوجبة، وهي: الاضطراب، قال القائل:

ولـلفـؤاد وجـيـب تــحـت أبــهـره ... لــدم الغـلام وراء الغيب بــالحجـر

ومعنى «وجيب» هنا: الاضطراب.

جاء في «القاموس المحيط»: وجب يجب وجبة: سقط، والشمس وجباً ووجوباً: غابت.

وجاء في «المصباح»: وجب الحق وجوباً ووجبة: لزم وثبت.

والواجب في اصطلاح الحنفية هو:

(ما ثبت طلبه من الشـارع طلباً جـازماً بـدليل ظني)، سـواء أكان الـظن المتعلّق بالدليل جاء عن طريق الثبوت أم الدلالة، كأن يكون الخبر خبر آحاد، أو يكون اللفظ فيه مشتركاً وغير ذلك.

وعرَّفه جمهور العلماء بحكمه، فقالوا: هو:

(ما يستحق فاعله الثواب، وتاركـه العقاب)، ولـذلك قـال ابن عقيل من الحنـابلة في تعريفـه هو: (إلـزام الشارع)، أمـا الثـواب والعقـاب فـأحكـامـه ومتعلّقاته[2].

---

(١) الآية ٣٦ من سورة الحج.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٠٩.

وسأمشي في بحثي هذا على تعريف الحنفية للواجب تمشياً مع اصطلاحهم في التفريق من جهة، وبعداً عن تعريفه بحكمه من جهة أخرى، كما اعتاد ذلك جمهور الأصوليين.

ولقد جاء في «شرح التحرير»: (إن حده بحكمه يأباه المحققون)، واستحسن هذا القول الفتوحي في «شرحه على الكوكب المنير»[1].

والذين عرَّفوه من الحنفية (بما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب)، قالوا: (إلا أن ثواب فاعله دون ثواب فاعل الفرض، وعقاب تاركه أقل من عقاب تارك الفرض)[2].

ولقد عرَّف البيضاوي الواجب بقوله: (هو الذي يذمّ شرعاً تاركه قصداً مطلقاً)[3].

ولا شك أن تعريفه هذا يشمل الفرض والواجب لترادفهما عنده، وقد قيّده البيضاوي بهذه القيود ليخرج عنه غيره؛ فأخرج المندوب بقوله: (يذمّ شرعاً)، لأن المندوب لا يذمّ تاركه، كما أخرج الحرام بقوله: (تاركه)، لأن الحرام يذمّ فاعله، وأخرج تارك الواجب عن غير قصد بقوله: (قصداً)، كما أخرج بقوله: (مطلقاً) ما ترك لكونه واجباً كفائياً، وقد تحققت فيه الكفاية، أو واجباً مخيَّراً، وغير ذلك مما قد يشمله وصف الترك لا حكمه، ومن أسماء الواجب عند الجمهور: المحتوم، والمكتوب، والفرض.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٠٩.
(٢) انظر: «فتح باب العناية»: ١٩/١.
(٣) انظر: «نهاية السول»: ٧٣/١.

(ب)
حكم الواجب

اختلف حكم الواجب عن حكم الفرض باتفاق العلماء سواء منهم الجمهور الذين أطلقوا عليهما اسماً واحداً، والحنفية الذين فرّقوا بينهما بالتسمية، ويمكننا تلخيص حكم الواجب عند العلماء بالنقاط التالية:

١ ـ لا يلزم المكلّف الاعتقاد بحقِّيَّته، وإنما يكفيه الظن بها، فإذا جحده إنسان لم يكفر بذلك، وإنما يفسق فقط، إذ إن مبنى الأمور الاعتقادية على اليقين، بخلاف الأمور العملية فيكفي فيها الظن بها[١].

٢ ـ يلزم المكلف العمل به، لقيام الأدلة الشرعية على وجوب العمل بالظن[٢]، فإذا تركه المكلف من غير تأويل ولا استخفاف به اعتبر فاسقاً لخروجه عن طاعة الله تعالى بترك ما أوجبه عليه، أما إذا تركه استخفافاً به كفر، ومن تركه عن تأويل لا يعتبر فاسقاً، لأنه اجتهاد في ظنّي، ولذلك قال ابن عابدين: (وتارك العمل به إن كان متأوِّلاً لا يفسق ولا يضلل، لأن التأويل في مظانّه من سيرة السلف)[٣].

٣ ـ يترتب على تركه العقابُ الشديد لوجوب العمل به، إلاّ أنّ عقاب تاركه دون عقاب تارك الفرض، لنزوله عنه في درجة الثبوت.

---

(١) انظر: «التلويح»: ٢/١٢٤.

(٢) من ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهنّ، الله أعلم بإيمانهن، فإنْ علمتموهنَّ مؤمناتٍ فلا تَرجعوهنَّ إلى الكفّار﴾... الآية ١٠ من سورة الممتحنة. فالامتحان هو الاختبار بما يفيد ظناً قوياً، فلقد أمر الله بالعمل بهذا الظن القوي، وسمّاه علماً إلى غير ذلك من الأدلّة.

(٣) انظر: «رد المحتار»: ١/٧٠؛ و«التلويح»: ٢/١٢٤. ولا بد من ملاحظة أن يكون التأويل من أهله وفي مظانه كأن يكون من مجتهد وفي نص فيه شبهة.

٤ ـ لا يبطل العمل بتركه، بخلاف ترك الفرض، وإنما ينجبر تركه بعدة أمور، منها:

(أ) الإعادة له في وقته.

(ب) بسجود السهو في الصلاة.

(ج) بالفدية كما في أحكام الحج.

ويظهر من هذه المقارنة بعض الاختلافات في الحكم بين الفرض والواجب، وإن هذه الاختلافات كانت أحد المبررات لتفريق الحنفية بينهما بالاسم.

(ج)
صيغ الواجب وأساليبه[1]

إن الصيغ التي تدلّ على الواجب، إنما هي صيغ الأمر إذا تجرّدت عن القرائن الصارفة لها عن الوجوب، كما سيأتي معنا في بحث المندوب والمكروه. والصيغ الأصلية التي تدلّ عليه، هي:

١ ـ **فعل الأمر**: مثل قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[2]، وقوله: ﴿خذ من أموالهم صدقةً تطهّرهم . . . ﴾[3].

٢ ـ **الفعل المضارع المجزوم بلام الأمر**: مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُم، وَلْيُوفوا نذورَهُمْ، وَلْيَطَّوَّفوا بالبيتِ العتيق. . . ﴾[4]، وقوله:

---

(١) المراد بالواجب هنا: ما يشمل الفرض والواجب باصطلاح العلماء، إذ إن صيغتهما واحدة.

(٢) الآية ١١٠ من سورة البقرة.

(٣) الآية ١٠٣ من سورة التوبة.

(٤) الآية ٢٩ من سورة الحج.

﴿لِيُنْفِقْ ذو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ . . . ﴾[1].

٣ ــ **اسم فعل الأمر**: مثل قوله تعالى: ﴿عليكم أنفسَكُمْ﴾[2]، وقوله ﷺ: «مَهْ عليكم بما تطيقون . . .»[3].

٤ ــ **المصدر النائب عن فعل الأمر**: مثل قوله تعالى: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فَضَرْبَ الرقاب﴾[4].

فإن هذه الصيغ السابقة كلها، تكون للطلب على سبيل الجَزْم، والتي ينتج عنها الواجب والفرض، إلا أن هناك أساليب أخرى يمكن أن يُستفاد منها الوجوب أيضاً، ويمكننا تسميتها بالصيغ غير الأصلية، وذلك مثل:

١ ــ **التصريح من الشارع بلفظ الأمر**: كقوله تعالى: ﴿إنّ اللَّهَ يأمركم أن تُؤَدُّوا الأماناتِ إلى أهلها . . . ﴾[5].

٢ ــ **والتصريح بلفظ الإيجاب والفرض والكَتْب وغيرها**: مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيام﴾[6]، وقوله: ﴿فريضة من الله . . . ﴾[7]، وقول الرسول ﷺ في الوتر: «الوتر حق»[8]، فاستفاد الحنفية من ذلك الوجوب.

---

(١) الآية ٧ من سورة الطلاق.

(٢) الآية ١٠٥ من سورة المائدة.

(٣) متفق عليه. انظر: خ (٣١/٣)، و م (٧٨٥).

(٤) الآية ٤ من سورة محمد ﷺ.

(٥) الآية ٥٨ من سورة النساء.

(٦) الآية ١٨٣ من سورة البقرة.

(٧) الآية ٦٠ من سورة التوبة.

(٨) حديث حسن: انظر: «فتح القدير» لابن الهمام: ١/٣٠٦.

٣ ـ وكذلك ترتيب الذم والعقاب على الترك أو إحباط العمل بـه: مثل قوله تعالى: ﴿لئن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُك﴾[١]، وقول رسـول الله ﷺ بعد قوله: الوتر حق، «فمن لم يوتر فليس منّا»[١].

٤ ـ وكذلك كل أسلوب في اللغة العربية يمكن أن تعيد الوجوب: مثل قولـه تعالى: ﴿ولِلّهِ عـلى الناس حِـجُّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾[٢]، فإنه صريح بالـوجوب، إلى غـير ذلك من الأمثلة.

(د)
أقسام الواجب من حيث المخاطبون به إلى واجب عيني وكفائي، وما يتعلّق بذلك

لا بـدّ لي قبل الـدخول في تفصيـل هـذه الأقسـام من التعـرّض لتقسيم الواجب بشكل عام، فأقول:

ينقسم الـواجب إلى عدة أقسـام باعتبـارات مختلفـة، ولهـذا نجـد بعض الخلاف قائماً بين علماء الأصـول حول هـذه التقسيمات، فمنهم من يُجمـل، ومنهم من يُفصِّل، وسأعرض في بحثي هذا لمختلف التقسيمات، وبيان الآثار الفقهية المترتبة عليها.

وإن الاعتبـارات الأسـاسية التي جـرى جمهـور الأصـوليين عليهـا في تقسيمهم للواجب هي:

١ ـ تقسيمه من حيث المخاطبون به.

---

(١) الآية ٦٥ من سورة الزمر. وانظر: المرجع السابق.

(٢) الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

٢ ــ تقسيمه من حيث زمن أدائه.

٣ ــ تقسيمه من حيث المطلوب به.

وسأشير بعد ذلك، إلى التقسيمات الأخرى التي زادها بعضهم إتماماً للبحث إن شاء الله.

ولا أنسى أن أشير هنا إلى أنّ هذه التقسيمات للواجب، إنما يراد بها تقسيم الواجب باصطلاح الجمهور، الذي يشمل الفرض والواجب معاً، وما ذلك إلا لاشتراكهما في هذه الأقسام، ولأن الفصل بين أقسامهما يؤدي بنا إلى تطويل لا فائدة منه.

* * *

أما تقسيم الواجب من حيث المخاطبون به، فلقد قسمه العلماء بهذا الاعتبار إلى قسمين أساسيين هما:

١ ــ الواجب العيني.

٢ ــ الواجب الكفائي.

وذلك لأن من الواجبات الشرعية، ما يطلب تحصيلها من كل شخص مكلّف بعينه، نظراً لما تتضمّنه هذه الواجبات من مصالح شخصية وعامّة، لا يحصل المقصود منها إلاّ بتحققها من جميع الأفراد المكلّفين، وذلك مثل الصلوات الخمس والزكاة والحج وغيرها.

كما أن من الواجبات الشرعية ما لا يُطلب تحصيله من كل شخص مكلّف، وإنما يطلب حصولها فقط، دون النظر إلى فاعلها، وذلك لما تتضمّنه من مصالح عامة غالباً غير شخصية، فيحصل المقصود منها بمجرد وجود هذه المصالح، كالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وغسل الميت، والصلاة

عليه، وتعلُّم الصناعات الضرورية للمجتمع المسلم[1].

فأطلق العلماء على النوع الأول من هذه الواجبات اسم: «**الواجبات العينية**»، كما أطلقوا على النوع الثاني منها اسم: «**الواجبات الكفائية**».

ويمكننا بعد هذه المقدمة أن نعرِّف كلًّا من هذين النوعين بما يأتي:

١ ــ **الواجب العيني**: هو: (ما يتحتم أداؤه على كل مكلَّف بعينه)، فإذا تركه أيُّ مكلّف دون عذر شرعي أثِم، وذلك مثل الصلوات الخمس والصدق وغيرها.

٢ ــ **الواجب الكفائي**: هو: (ما يتحتّم أداؤه على جماعة المكلّفين)، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، وإذا تركوه جميعاً أَثِموا جميعاً، وذلك مثل الجهاد في سبيل الله ــ إن لم يكن النفير عاماً ــ وردّ السلام على الجماعة. وذلك: لأن الأمة بمجموع أفرادها مطالبةٌ بالسعي لتحقيق هذا الواجب الكفائي فيها، فالقادر بنفسه وماله على أداء الواجب الكفائي، عليه أن يقوم به، وغير القادر على أدائه بنفسه أو ماله، عليه أن يحثّ القادر ويحمله على القيام به، فإذا أُدِّيَ الواجب سقط الإثم عنهم جميعاً، وإذا أُهْمِلَ من قبلهم جميعاً أَثِموا جميعاً: أَثِم القادرون لإهمالهم واجباً قدروا على أدائه. وأَثِمَ غيرهم لإهمالهم حثّ القادرين وحملهم على القيام به، وهذا هو مقتضى التضامن في أداء الواجب.

---

(١) يرى بعض العلماء أن تعلُّم الحِرَف والصناعات المختلفة ليس من فروض الكفاية، ويخرجها عن كونها فروضاً، كما صرح بذلك الغزالي في «الوسيط» تبعاً لإمام الحرمين، فلقد نقل عنهم الزركشي هذا في «البحر المحيط»، وتعقبه بقوله: (لكن الصحيح خلافه، ولهذا لو تركوه أثموا، وما حرم تركه وجب فعله). «البحر المحيط»: ص (٨٨/ب).

فلو رأى جماعة غريقاً يستغيث، وفيهم من يُحسن السباحة ويقدر على إنقاذه، فالواجب على من يحسن السباحة أن يبذل جهده في إنقاذه، وإذا لم يبادر إلى ذلك من تلقاء نفسه، فعلى الآخرين حمله على أداء واجبه، فإذا أدى الواجب فلا إثم على أحد، وإن أهمله الجميع أثِموا جميعاً[1].

وفي توضيح هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: (إن القيام بذلك الفرض، قيام بمصلحة عامّة هم مطلوبون بسدّها على الجملة، فبعضهم قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون ـ وإن لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين. فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر هو: إقامة ذلك القادر، وإجباره على القيام بها، فالقادر إذن: مطلوب بإقامة الفرض، وغيرالقادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل القادر إلى القيام إلاّ بالإقامة، من باب «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»)[2].

تحوُّل الواجب الكفائي إلى واجب عيني:

ولمّا كان المقصود من الواجب الكفائي وجوده وحصول المصلحة فيه، دون النظر إلى فاعله، فقد تطرأ عليه بعض الأحوال التي تجعله واجباً عينياً، بعد أن كان واجباً كفائياً.

فلو داهم العدو المسلمين في ديارهم، ولم يكن بإمكان القائمين بالدفاع والقتال صدُّ العدوّ عن المسلمين، تعيَّن على كل مسلم مكلّف قادر،

---

(١) انظر: «أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلاّف: ص ١٢٣.

(٢) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/١٠١، طبعة تونسية.

أن يساهم في الدفاع بما يستطيعه حتى يتحقق صد العدو، وعندئذ يسقط الإثم عن الجميع.

ولو رأى شخص غريقاً وكان بإمكانه إنقاذه، أصبح إنقاذه له واجباً عينياً عليه.

كما إذا لم يرَ الحادثة إلاّ شاهد واحد، ودُعي إلى الشهادة تعيَّن عليه أداؤها إذ لم تتحقق الكفاية إلاّ به.

وكذلك إذا غلب على ظن المكلّف، أن غيره لم يقم بالواجب الكفائي، وهو قادر على القيام به، أصبح هذا الواجب في حقه عينياً، بعد أن كان واجباً كفائياً.

كما ذكر بعض العلماء: أن الواجب الكفائي يتحوّل إلى واجب عيني بتعيين الإمام، فذكر الصيدلاني أن الإمام لو أمر شخصاً بتجهيز ميت تعين عليه، وليس له استنابة غيره، ولا أجرة له[1].

كما ذكر بعضهم أيضاً أن الواجب الكفائي يلزم ويتعيَّن على صاحبه بالشروع فيه، فقالوا: يتعين الجهاد بحضور الصف، ويلزمه إتمام الجنازة على الأصحّ بالشروع.

وقال القاضي البازري في تمييزه: ولا يلزم فرض الكفاية بالشروع على الأصح إلاّ في الجهاد، وصلاة الجنازة، ونفىٰ الغزالي لزومه بالشروع أيضاً[2]. وجرى صاحب «جمع الجوامع» على ذلك، وعللوا لزوم الجهاد

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩١/ب).

(٢) المصدر نفسه: ص (٩١/أ ــ ٩١/ب).

وصلاة الجنازة بأنه لِما في عدم التعيين في الجهاد من كسر قلوب الجند، ولما في عدم لزوم صلاة الجنازة من هتك حرمة الميت.

ويظهر من هذه الأمثلة كلها: أن تحول الواجب الكفائي إلى واجب عيني بالنسبة لشخص أو جماعة، إنما هو متعلق بتحقق الكفاية، وحصول المقصود من الواجب، أو ما يحيط به من ظروف خاصّة.

مقارنة بين الواجب العيني والواجب الكفائي:

قبل أن أنهي الكلام عن الواجب الكفائي، أحبّ أن أعقد مقارنة بين الواجبين، الكفائي والعيني، ليصبح التمييز بينهما أكثر دقّة ووضوحاً. ويمكننا حصر هذه الفوارق في النقاط التالية:

١ ــ **الواجب العيني**: يتوجّه الخطاب فيه إلى كل مكلف بعينه، أما الواجب الكفائي فإن خطابه يتوجه إلى جماعة المكلفين.

٢ ــ **الواجب العيني**: يتوقف سقوط وجوبه على أدائه من كل مكلّف بعينه، أما الواجب الكفائي: فيسقط وجوبه بمجرد حصول المقصود منه، وتحقق الكفاية من القيام به، ولو قام به أفراد قليلون.

٣ ــ **الواجب العيني**: يقتصر الإثم في تركه على تاركه فقط، كما يقتصر ثواب فعله على فاعله، أما الواجب الكفائي فيشمل الإثم بتركه جميع المتمكّنين من أدائه، أو تحقيق وجوده، كما يشمل ثواب عمله جميع القائمين به والساعين لأجله، ولو كان الأداء من بعضهم، لأن الدال على الخير والمساعد على تحقيقه، كفاعله.

٤ ــ **الواجب العيني**: ثابت لا يتحول إلى واجب كفائي، أما الواجب الكفائي فيتحول بحسب تحقق الكفاية منه وعدمها، فقد يصبح في بعض الأحوال واجباً عينياً، كما مر معنا سابقاً.

٥ ـ **الواجب العيني**: تتكرر مصلحته بتكرر وجوده، كأداء الصلوات وملازمة الصدق، فإن المصلحة في ذلك متكررة، أما الواجب الكفائي: فلا تتكرر فيه المصلحة بتكرر وجوده، لذلك اكتفي بمجرد حصولها دون طلبها من كل فرد، فإنقاذ الغريق وغسل الميت وغير ذلك أمور لا تتكرر مصلحتها بعد وجودها وتحققها.

٦ ـ **قال بعض العلماء**: إن القيام بفرض الكفاية أولى من القيام بفرض العين، لأنه يسقط فيه الفرض عن نفسه وعن غيره، أما في فرض العين فيسقط الفرض عن نفسه فقط. وممن حكى هذا أبو إسحٰق الإسفراييني، وجزم به أبو محمد الجويني وجعله مذهب الإمام الشافعي.

ورده كثير من الشافعية، وذكر الزركشي أن الشافعي في (الأم) نص على أن: (قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة أو الرواتب مكروه، إذ لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية).

وجرى على هذا الغزالي في «الإحياء»، فقال في شروط الاشتغال بعلم الخلاف: (ألا يشتغل به ـ وهو من فروض الكفايات ـ من لم يَتَفَرَّغ عن فروض الأعيان)، قال: (ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض الكفاية وزعم أن مقصوده الحق، فهو كذاب، ومثاله: من ترك الصلاة في نفسه، وتبحَّر في تحصيل الثياب ونسجها قصداً لستر العورات)[١].

وقال ابن عابدين: (فرض العين أفضل من فرض الكفاية، لأنه مفروض حقاً للنفس، فهو أهمّ عندها وأكثر مشقة، بخلاف فرض الكفاية، فإنه مفروض حقاً للكافّة ـ والكافر من جملتهم ـ والأمر إذا عم خف، وإذا خص

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٢/أ).

ثقل)، ثم ذكر أن هذا هو القول المعتمد[1].

وقال الشيخ كمال الدين الزَّمَلْكاني مبيِّناً كيفية تعارض الواجب العيني مع الكفائي ما نصُّه: (ما ذكر من تفضيل فرض الكفاية على فرض العين، محمول على ما إذا تعارضا في حق شخص واحد، ولا يكون ذلك إلاّ عند تعينهما، وحينئذ هما فرضا عين، وما يسقط به الحرج عنه وعن غيره أولى، وأما إذا لم يتعارضا، وكان فرض العين متعلقاً بشخص وفرض الكفاية له من يقوم به ففرض العين أولى)[2]. وهو تحقيق جيد.

● **مسألة: توجيه الخطاب في الواجب الكفائي:**

اتفق العلماء على تقسيم الواجب إلى واجب عيني وواجب كفائي، كما اتفقوا على الأحكام المترتبة على كل منهما، إلاّ أنهم اختلفوا في توجيه الخطاب في الواجب الكفائي، وتعيين المخاطَب به، فهل هو موجَّه في الأصل إلى الجميع ويسقط بفعل بعضهم، أو هو موجَّه إلى بعض منهم، ويسقط بفعل أيّ منهم، أو هو موجَّه إلى بعض معيَّن عند الله مجهول عندنا؟

فاختلفوا في هذه المسألة على أقوال:

١ ـ فقال الجمهور: إن الخطاب في الواجب الكفائي موجَّه إلى جميع المكلفين، وفعل بعضهم هذا الواجب مُسقِطٌ للطلب منهم ومن غيرهم، فقال الإمام الشافعي في «الأم»: (حقٌّ على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه، ولا يسع عامتهم تركه، وإذا قام به من فيه كفاية أجزأ عنهم)[3]، وقال أيضاً: (إن الواجب الكفائي مطلوب على العموم، ومراد

---

(١) انظر: «رد المحتار» لابن عابدين: ١/٣٣.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٢/أ).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١١٧؛ و«سلم الوصول»: ١/١٩٤.

به الخصوص)، كما قال الإمام أحمد في ذلك: (الغزو واجب على الناس كلهم، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم)[1].

٢ ــ وذهب آخرون إلى أن الخطاب في الواجب الكفائي موجَّه إلى بعض غير معيَّن، فيكون فعل بعضهم هذا الواجب، مسقطاً للطلب منهم فقط، إذ لا يتوجه إلى غيرهم[2].

٣ ــ وقال آخرون: (إن الخطاب موجَّه فيه إلى واحد معين عند الله، مجهول عندنا)[3] فإنه يلزم منه ألَا يكون المكلَّف عالماً بما كُلِّف به، ولا يصح من أحدٍ ما نيّة أداء الواجب، فيكون هذا القول مردوداً.

٤ ــ كما قال آخرون: إن الخطاب موجَّه لبعض معيَّن، وهم ــ المشاهدون للشيء ــ كصلاة الجنازة، فإنها تجب على من شاهدها، وهو في حقيقته قول الجمهور، وقد صرَّح صاحب «الهداية»: (بأن سبب وجوب صلاة الجنازة شهودها)[4].

والأثر الفقهي المترتب على القولين الأولين هو إن من ظن أو علم أن غيره قد فعل الواجب الكفائي، سقط عنه الطلب على رأي الجمهور، ولا يتوجّه إليه الخطاب على الرأي الثاني.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١١٧.

(٢) اختار هذا صاحب «المحصول». راجع: «فواتح الرحموت»: ١/٦٣؛ و«نهاية السول»: ١/١٩٥؛ و«تسهيل الوصول»: ص ٢٦٩.

(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٣.

(٤) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٣. ولم أجد في «الهداية» هذا النص، وإنما وجدت في شروح الهداية كالفتح، والكفاية: أن سبب وجوبها الميتُ. انظر: «فتح القدير» لابن الهمام، وما طبع معه من الشروح في (٢/٦٧) و(٢/٨١).

ومن علم أو ظن أن غيره لم يقم بالفعل، توجه إليه الخطاب على الرأي الثاني، ووجب عليه الفعل على الرأي الأول، لتعلّق الخطاب به قبل ذلك.

ويظهر هذا الأثر في المثال التالي:

من علم بوجود ميت مثلاً، وشك هل قام غيره بما يلزم له من غسل وتكفين ودفن... أو لم يقم بذلك أحد.

فعلى مذهب الجمهور: يجب على هذا الشخص السعي، لتبين حقيقة الأمر ولا يسقط عنه الطلب بهذا الشك، لأن الطلب متعلق به على سبيل التحقيق، والوجوب المحقق لا يسقط بالشك، لأن الخطاب عندهم متوجه إلى الجميع.

أما على مذهب صاحب «المحصول» وممن وافقه: فلا يجب عليه السعي للتحقق من الأمر، لعدم توجيه الخطاب إليه والأصل عدم تعلقه به[1].

دليل الجمهور على توجه الخطاب إلى الجميع في الواجب الكفائي:

اعتمد الجمهور في استدلالهم على أن الخطاب في الواجب الكفائي متوجه إلى الجميع، على دليلين أساسيين، هما:

(أ) الآيات العامة الواردة بأمر المسلمين جميعاً بالقتال[2]، مثل قوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم...﴾[3]، وقوله أيضاً: ﴿يا

(1) انظر: كتاب «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو النور زهير: ١/١١٥؛ و«نهاية السول»: ١/١٩٠ ـ ١٩١.

(2) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٣.

(3) الآية ١٩٠ من سورة البقرة.

أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يَلُونكم من الكفار وَلْيَجِدوا فيكم غِلْظَة . . . ﴾[1] .

فإن الخطاب في هذه الآيات، يعم كل الأفراد بدليل (واو الجماعة) و(اسم الموصول) المفيدَيْن للعموم، مع الاتفاق بين العلماء على أن القتال فرض كفائي، وليس بفرض عيني، فإن هذا التعميم في الآيات بتوجيه الخطاب إلى مجموع المسلمين، دليل على أن الواجب الكفائي مطلوب من الجميع.

(ب) اتفاق العلماء على ترتب الإثم على الجميع، إذا لم يقم بالواجب الكفائي أحد[2]، إذ إن تأثيم الجميع موجب لتكليفهم جميعاً، لأنه لا يمكن أن يؤاخذ الإنسان على شيء لم يكلفه، فدل على وجوبه على الجميع أيضاً.

ودليل أصحاب القول الثاني:

كما اعتمد صاحب المحصول ومن وافقه على أدلة ثلاثة أساسية، وهي:

(أ) إن سقوط الواجب الكفائي بفعل بعض المكلفين، دليل على توجيه الخطاب فيه إلى بعض المكلفين، لا كلهم[3]، لأن الأصل عدم سقوط الشيء إلاّ بفعل من وجب عليه. وما دام الاتفاق على سقوطه بفعل بعض المكلفين فيكون الواجب موجَّهاً إلى هؤلاء فقط.

(ب) قياس الإبهام في المكلف على الإبهام في المكلف به[4]، فكما

---

(١) الآية ١٢٣ من سورة التوبة.

(٢) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٣؛ و«نهاية السول»: ١/١٩٧.

(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٤؛ و«نهاية السول»: ١/١٩٦.

(٤) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٤. وسيأتي بحث الإبهام في المكلف به في الأبحاث التالية.

جاز التكليف بأمر مبهم، جاز تكليف بعضٍ مبهم من الجماعة، لحصول المصلحة المطلوبة بذلك.

(ج) كما استدلوا بآية تفيد توجيه الخطاب إلى بعض مبهم عندهم[1]، وهي قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فِرْقَةٍ منهم طائفةٌ ليتفقَّهوا في الدين، وَلِيُنْذِروا قومَهم إذا رَجَعوا إليهم. . .﴾[2].

فقالوا: قد وجه الخطاب في هذه الآية إلى بعض مبهم، وهم: (طائفة من كل فرقة) للخروج إلى التفقه، أو إلى الجهاد، مع أن كلاً من التفقه والجهاد واجب كفائي، فكان التوجيه في الواجب الكفائي إلى بعض مبهم، وليس إلى جميع المكلفين.

ولقد أجاب الجمهور على أدلة الفريق الثاني بما يثبت قوة دليلهم ورجاحته على دليل الآخرين، فقالوا مجيبين عن الدليل الأول:

إن سقوط الواجب عن الجميع بفعل بعضهم، لا لأنه مطلوب من هؤلاء فقط، بل لأن الغاية المقصودة من وراء هذا الواجب قد تمت وحصلت بفعلهم، فبقاء الوجوب على الباقين بعد حصول المصلحة من هذا الواجب يصبح تكليفاً بما لا طائل وراءه، وتحصيلاً للحاصل. كما لو وجب أداء دَيْن على كفيلين، فأدى أحدهما، فإنه يسقط أداء هذا الواجب عن الكفيل الآخر، فكذا هذا[3].

وأجابو عن الدليل الثاني بقولهم:

إن قياس الإبهام في المكلف على جواز الإبهام في المكلف به، قياس

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/ ٦٥.
(٢) الآية ١٢٢ من سورة التوبة.
(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/ ٦٤؛ و«نهاية السول»: ١/ ١٩٧.

في مقابلة النصوص الواردة بخلاف ذلك[1]، فإن هذه النصوص وردت بتكليف الجميع، كما مرَّ معنا في الدليل الأول للجمهور.

كما أجابوا عن استدلالهم بآية سورة التوبة﴿فلولا نَفَرَ من كل فرقة منهم طائفة...﴾ الآية، بأنه ليس فيها ما يدل على وجوب خروج بعضهم، إنما فيها تحريض على خروج بعضهم، لتحصل لهم فائدة التفقّه[2].

ولو سلّمنا أنها تفيد ذلك فتكون عندئذ معارضة لغيرها من النصوص التي أوردناها سابقاً دليلاً لنا، والتي تفيد توجه الخطاب إلى الجميع. فتحمل هذه الآية عندئذ على سقوط الطلب عن الكل، بفعل بعضهم، وهذا متفق عليه، ونكون بهذا قد جمعنا بين الأدلة التي ظاهرها التعارض، وإعمال الأدلّة خير من إهمال بعضها.

وبهذا تظهر لنا رجاحة دليل الجمهور على أن الخطاب في الواجب الكفائي متوجِّه إلى جميع المكلفين المخاطبين به، لا إلى بعض منهم، والله أعلم.

(هـ)
أقسام الواجب من حيث زمن أدائه
إلى واجب مطلق، وواجب مؤقت، وما يتعلق بذلك

لمّا كانت الواجبات الشرعية فيها ما هو مقيَّد من حيث وقت أدائه بوقت معين، وفيها ما هو مطلق عن الوقت، قسم العلماء الواجب بالنسبة لوقت الأداء إلى قسمين أساسيين، هما:

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٤.
(٢) المصدر نفسه: ١/٦٥.

١ ـ **واجب مؤقت**: وهو الواجب الذي عيَّن الشارع وقتاً لأدائه مثل الصلوات الخمس وصيام رمضان وغير ذلك. . .

٢ ـ **وواجب مطلق (غير مؤقّت)**[١]: وهو الواجب الذي لم يعيِّن الشارع وقتاً لأدائه، مثل كفارات الأيمان، وقضاء رمضان عند الحنفية[٢].

ولمّا كان الوقت في الواجب المؤقت، يختلف من حيث سعته وضيقه، قسم العلماء الواجب المؤقت أيضاً إلى قسمين، هما:

(أ) واجب موسَّع: وأطلق عليه الحنفية اسم (الظرف).

(ب) واجب مضيَّق: وأطلق عليه الحنفية اسم (المعيار)[٣].

وزاد بعضهم على هذين القسمين قسماً ثالثاً، وهو:

(ج) واجب ذو شبهين أو (مشكل)[٤]. وهو الذي شابه الواجب الموسع من جهة، كما شابه الواجب المضيق من جهة أخرى، كالحج، واعتبره بعضهم نوعاً من أنواع الواجب الموسَّع[٥].

وظاهر: أن هذه التقسيمات في حقيقتها صفات للوقت، وليست بصفات للواجب، فإن إطلاق العلماء لها على الواجب نفسه، إنما هو على سبيل المجاز، وذلك من إطلاق المسبَّب وإرادة السبب.

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٩.

(٢) وعند غير الحنفية كالشافعي وأحمد، قضاء رمضاء واجب مؤقت بالعام نفسه، وليس بمطلق.

(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٦٩.

(٤) انظر: «أصول السرخسي»: ١/٣٠.

(٥) انظر: «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو النور زهير: ١/١١٢.

ومنشأ هذه التقسيمات هو: أن وقت الواجب إما أن يكون مساوياً لقدر الفعل كما في الواجب المضيق كصيام رمضان وغيره.

وإما أن يكون أقل من المدة الكافية للفعل، وهذا غير واقع، لأنه يعتبر من التكليف بالمحال والله عز وجل يقول: ﴿لا يكلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلّا وسعها﴾[1]. وإذا وجد فإنما يراد به «وجوب الابتداء بالفعل فقط»، أما إكماله فيكون عندئذ خارج وقته، وذلك: مثل أن تطهر الحائض قبل خروج وقت الصلاة بمدة لا تكفي لأداء الصلاة كلها، بل إنما تكفي للبدء فيها فقط، فيجب عندئذ عليها البدء بالصلاة في هذه المدة المتبقية، فإذا لم تبدأ بها وجب عليها قضاؤها[2].

وإما أن يكون وقت الواجب أكثر من المدة اللازمة لأدائه، كما في الواجب الموسَّع، إذ إن وقت الصلاة مثلاً يسعها ويسع غيرها من الصلوات والعبادات.

وسأعرض الآن لتعريف هذه الأقسام الثلاثة للواجب المؤقت، مبيِّناً الآثار الفقهية لها، ومحقِّقاً الخلاف في مسائلها:

١ ـ **الواجب الموسَّع**: وهو: (ما كان وقته واسعاً لأدائه وأداء غيره من جنسه)، ولهذا المعنى أطلق عليه الحنفية اسم (الظرف) الذي يتسع لأشياء، فوقت صلاة الظهر، مثلاً، وقت موسَّع يمكن المكلف فيه أداء صلاة الظهر وغيرها في الوقت نفسه.

---

(١) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

(٢) وهذا مذهب الشافعية والحنفية، وخالَف في ذلك زفر، وقال: لا يثبت الوجوب في هذه الحال، إلا إذا أدرك المكلف من الوقت ما يسع جميع الواجب، انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/ ١٣٠.

٢ ــ **والواجب المضيَّق**: وهو: (ما كان وقته يسعه وحده، ولا يسع غيره من جنسه)، ولهذا المعنى أطلق عليه الحنفية اسم (المعيار) الذي لا يسع غيره، فوقت صوم رمضان وقت مضيَّق لا يمكن للإنسان أن يصوم فيه أي صوم آخر سوى رمضان.

٣ ــ **الواجب ذو الشبهين أو (المشكل)**: وهو: (ما كان وقته متردداً في الشبه بالنوعين السابقين)، كالحج مثلاً.

فإنك لو نظرت إليه من جهة أن المكلّف لا يستطيع أن يؤدي في السنة كلها إلاّ حجاً واحداً، كان مثل الواجب المضيق.

وإذا نظرت إليه من جهة أن أعمال الحج لا تستغرق سوى جزء قليل من وقته، كان مثل الواجب الموسَّع.

وإذا نظرت إليه من جهة أنه واجب في العمر مرة، وليس لأدائه عام معيَّن، كان شبيهاً بالواجب المطلق.

وإذا نظرت إليه من جهة أنه إذا أُدِّيَ لا يُؤدَّى إلاّ في أشهر معلومات، فيشبه بذلك الواجب المؤقت.

ولوجود هذه المشابهات في وقت الحج سمِّي واجباً ذا شبهين، أو واجباً مشكلاً.

ولقد اتفق العلماء على انقسام الواجب المؤقت من حيث زمن أدائه، إلى واجب موسَّع، وواجب مضيَّق[1]، إلاّ أنهم اختلفوا في بعض المسائل والآثار المترتبة على هذا التقسيم، والمتعلقة به. وسأعرض لهذه الاختلافات محقِّقاً لها بالأدلّة إن شاء الله تعالى.

---

(١) ولا صحّة لما أطلقه الزنجاني على الحنفية من أنهم ينكرون الواجب الموسع استنتاجاً من قول بعضهم: بأن سبب الوجوب فيه آخر الوقت، وسيأتي الكلام على ذلك. انظر: «تخريج الفروع على الأصول»: ص ٣١.

● مسألة: **الجزء الذي يتعلق به الوجوب في الواجب الموسَّع:**

اختلف العلماء في تحديد الجزء الذي يتعلّق به الوجوب في الواجب الموسَّع إلى أقوال عديدة، ردّها بعض المحقّقين إلى ثلاثة أقوال[1]، وأوصلها بعضهم إلى خمسة أقوال، وسأعرض لهذه الأقوال الخمسة مع أدلتها، لأصل إلى تحقيق الخلاف فيها، وترجيح الراجح منها:

١ ـ **مذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين:** وهو: (أن الإيجاب في الواجب الموسَّع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته)، إذ إن مقتضى التوسيع في الوقت يفيد تخيير المكلّف في إيقاعه بأي جزء من أجزاء هذا الوقت المحدّد له، وألاّ يُكلَّفَ العزم على فعله في جزء من هذه الأجزاء، وإنما يجزئه أداؤه في أي جزء منه[2].

واستدلّوا على هذا بالحديث الشريف الذي يفيد: أن الله عز وجل عندما فرض الصلاة أرسل جبريل إلى محمد ﷺ ليعلِّمه أوقاتها وأفعالها، فأَمَّه مرة في أول وقتها، ومرة في آخر وقتها، فأعلم النبي ﷺ أمته بقوله: «الوقت ما بين هذين...»[3]، فأفاد هذا الحديث تخيير المكلّف بأداء الصلاة في أي جزء من أجزاء الوقت المحدد لها، وهو المطلوب.

٢ ـ **مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة من متكلّمي الأشاعرة والمعتزلة:** وهو يشابه مذهب الجمهور السابق ذكره، إلاّ أنه يخالفه بوجوب

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١١٥.

(٢) انظر: «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو النور زهير: ١/١٠٥.

(٣) الحديث: رواه الترمذي وأبو داود مطوّلاً، وقال عنه الترمذي: حديث حسن. انظر: كتاب «جمع الفوائد» وذيله: ١/١٤٥.

العزم عند هؤلاء على المكلّف في الجزء الذي لم يؤدِّه فيـه، إلى أن يصل إلى الجزء الأخير، فيتعين عليه الأداء فيه[1].

واستدلوا على وجوب العزم، بدليل عقلي وشـرعي. أما الـدليل العقلي فهو: لو لم يلزم العزم على المكلّف في الوقت الذي لم يؤدَّ فيه الواجب، لزم من ذلك ترك الواجب دون بدل عنه، وترك الواجب دون بدل يخرجه عن كـونه واجباً، لأن الواجب ما لا يجوز تركه بـلا بدل.

وأما الدليل الشرعي فهـو: قولـه ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهـمـا، فالقاتل والمقتول في النار...»إلخ، فجاء فيه تعليل النبـي ﷺ لكون المقتـول في النار: بكونه حريصاً على قتل صاحبه[2].

فهذا يدل على أن العزم يقوم مقام الفعل[3].

وأجـاب الجمهور على دليـل هؤلاء بقـولهم: لا يلزم من تـرك الـواجب الموسَّع في جزء من أجزاء وقته تركه، وإنما الذي ينافي الواجب الموسـع إنما هـو تركـه في جميـع وقته المحـدد له، كمـا أن جعـل العـزم بـدلاً عن الفعـل لا يصلـح، لأن شـأن البدل أن يقـوم مقام المبـدل عنه، ولا يقـوم العزم مقـام الفعل[4]، بدليل أن المطالبة بالواجب باقيـة مع وجـود العزم بـاتفاق العلمـاء، فدل ذلك على أن العزم لم يقم مقامه تماماً، ولقد أطال الجمهور منـاقشة هـذا

(١) انظر: «أصول الفقه» للشيـخ محمد أبو النور زهير: ١/١٠٦.

(٢) الحديث: رواه أبو داود وأحمد والنسائي. انظر: «فيض القدير»: ١/٣٠٠.

(٣) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٧٦/ب)، فقد نقله بشكل مناظرة بـين المازري وأبـي الحسن اللخمي.

(٤) كما أنكر صلاحية العزم للبدلية عن الفعل: أبـو الحسين البصـري من المعتزلـة. انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٤٩.

الدليل العقلي بما جعله واهياً، ولا يصلح بعده حجة لأصحابه.

٣ ـ مذهب بعض المتكلمين ومنسوب لبعض الشافعية: وهو: (إن الإيجاب في الواجب الموسَّع يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت، فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل، ولم يفعله المكلّف فيه، كان فعله له في الباقي من الوقت قضاء لا أداء)، واختلفوا في الإثم بهذا التأخير على قولين.

وواضح أن هذا المذهب يقتضي إنكار الواجب الموسَّع من أصله، ولا يُعرف قائله على وجه التحقيق، وإنما نُقل عن بعض المتكلّمين وبعض الشافعية، إلّا أنّ بعض الشافعية نفى هذه النسبة إليهم لعدم ثبوته عنهم، كما أثبته بعض منهم[١].

ولا شكّ بأنّ هذا قول مردود: لثبوت الوجوب على من صار أهلاً له في آخر الوقت باتفاق العلماء[٢]، ولو كان الوجوب متعلّقاً بأول الوقت كما زعموا، لم يجب عليهم في آخره.

إلّا أن هؤلاء استدلّوا على مذهبهم، بالحديث المرويّ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله»[٣]، وهذا يقتضي: أن فعلها في آخر الوقت معصية تتطلب العفو.

---

(١) انظر: كتاب «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو النور زهير: ١/١٠٩.

(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/٢٠٦.

(٣) الحديث: رواه الترمذي عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والآخر عفو الله». قال في ذيل «جمع الفوائد»: فيه يعقوب بن الوليد كذّبه أحمد، وسائر الحفّاظ، وقال ابن حبّان: ما رواه إلا يعقوب، وكان يضع الحديث على الثقات. كذا في «الفيض» ٦/٣٧٦. راجع: «جمع الفوائد»: ١/١٥٣.

ولو كان الوقت كله صالحاً للأداء، وكان المكلّف مخيراً بأي جزء من هذه الأجزاء، لما كان تأخيره للواجب عن أول الوقت موجباً للعفو والغفران.

وأجاب الجمهور عن هذا الحديث بقولهم: إنه يقتضي الترغيب في المبادرة لأداء الصلاة في أول وقتها، والمراد بالعفو هنا: العفو عن تقصير المكلّف عن الأداء الأفضل للواجب، ويؤيد هذا ما روي عن رسول الله ﷺ من أن: «أحب العمل إلى الله الصلاة لوقتها»، وفي رواية: «على وقتها»، وفي رواية أخرى: «في أول وقتها»(١).

فأثبت هذا الحديث: أن الصلاة في أول وقتها أحبّ وأفضل، ولا يقتضي هذا المعصية والإثم بتأخيرها.

فيبطل استدلال أولئك بهذا الحديث، وخاصة وقد عرفنا أن الحديث متكلم بوضعه كما أوضحت ذلك في الحاشية.

٤ ــ **مذهب بعض الحنفية** ــ وذكر السرخسي وغيره أنهم أكثر العراقيين ــ وهو: (أن الإيجاب في الواجب الموسّع يتعلق بآخر جزء من الوقت).

واختلفوا بعد ذلك في أدائه في أول الوقت، هل يقع نفلاً أو فرضاً؟ فقال بعضهم: إن الأداء في أول الوقت يقع نفلاً يمنع لزوم الفرض في آخر الوقت، إذا بقي على صفة التكليف.

---

(١) الحديث: متفق عليه. ولفظ البخاري: سألت رسول الله ﷺ: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة على وقتها...». انظر: خ (٢/٧ و٨)؛ و م (٨٥).

وقال بعضهم: يقع فرضاً إن بقي بنعت المكلّفين إلى آخر الوقت[1]، كما قال بعضهم: إن المؤدّىٰ في أول الوقت، موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت.[2].

واستدلّوا على مذهبهم هذا: بأنه لو وجب الفعل قبل الجزء الأخير من الوقت لَمَا جاز تركه في الأجزاء السابقة، إلاّ أن تركه فيها جائز باتفاق العلماء، فدل على أن سبب الوجوب، هو الجزء الأخير فقط.

وأجابهم الجمهور على ذلك: بأن ترك الواجب الموسَّع في أول الوقت لا يعتبر تركاً، وهذا مقتضى التوسع في وقته، فالمكلف فيه مخيَّر بإيقاعه في أي جزء من أجزاء وقته، كما في الواجب المخيَّر، إلاّ أن المكلف في الواجب المخيَّر مخيَّر بأن يوقع أي فرد من أفراد الواجب، وفي هذه المسألة كان التخيير له في الوقت، وكما أن ترك أي فرد من أفراد الواجب المخيَّر لا يعتبر تركاً للواجب، فكذا هذا.

٥ ـ **مذهب جمهور الحنفية**: هو: (أن سبب الوجوب في الواجب الموسع، هو الجزء الذي يليه أداء الفعل). وفي هذا المعنى قال السرخسي: (والحاصل: إنه يتعين للسببيّة الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت، فإن اتصل بالجزء الأول كان هو السبب، وإلاّ تنتقل السببية إلى آخر الجزء الثاني، ثم إلى الثالث، هكذا...)[3].

وأيَّد السرخسي هذا القول، وناقش قول الجمهور، فقال: (ثم لا يمكن

---

(١) كالكرخيّ من الحنفية. انظر: «أصول السرخسي»: ١/٣٢؛ و«الإحكام» للآمدي: ١/١٤٩.

(٢) انظر: «أصول السرخسي»: ١/٣٣.

(٣) انظر: «أصول السرخسي»: ١/٣٣.

جعل جميع الوقت سبباً للوجوب، لأنه ظرف للأداء، فلو جعل جميع الوقت سبباً لحصل الأداء قبل وجود السبب، أو لا يتحقق الأداء فيما هو ظرف للأداء، فإن شهود جميع الوقت لا يكون إلّا بعد مضي الوقت، فلا بدّ أن يجعل جزء من الوقت سبباً للوجوب)(١).

تحقيق الخلاف القائم حول تحديد سبب الوجوب في الواجب الموسَّع:

يظهر لنا من عرض المذاهب الخمسة السابقة، ومناقشة أدلّتها أمران:

١ ـ أن مذهب جمهور الحنفية القائل: «بأن سبب الوجوب في الواجب الموسع: هو الجزء الذي يليه الأداء»، هو في حقيقته متفق مع قول جمهور العلماء القائل بأن السبب «هو جميع الوقت».

وإنما ابتعد الحنفية عن اعتبار سبب الوجوب جميعَ الوقت لما بيَّنه السرخسي في مناقشته المارّة معنا لقول الجمهور، وهو: أن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء، وفي هذا قال السعد في «التلويح»: (والحاصل: أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال، ولكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء)(٢).

كما أن قول الجمهور بأن جميع الوقت سبب في الوجوب مبنيّ على: أن كل جزء من الوقت صالح للأداء فيه، وهذا ما يقرّره الحنفية أيضاً، فلقد قال السرخسي في ذلك: (فإن الشرع خيّر المكلّف في الأداء، فعرفنا أن هذا المعنى، تخيير له في نقل السببية من جزء إلى جزء، وما بقي الوقت واسعاً

(١) انظر: «أصول السرخسي»: ١/٣٠.
(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/٢٠٦؛ و«سلّم الوصول»: ١/١٦٨.

يبقى الخيار له، فلا يكون مفرطاً)[1].

وفي هذا المعنى أيضاً، قال الشافعية: (إذا لم يكن في الأمر دلالة على تخصيص الفعل بجزء من أجزاء ذلك الوقت، وكان كل جزء من أجزائه قابلاً له، وجب أن يكون ذلك الأمر هو: إيجاب إيقاع ذلك الفعل في أي جزء كان من أجزاء ذلك الوقت)[2].

ويتضح من هذا خطأ من نسب إلى الحنفية إنكار الواجب الموسع، لقول بعضهم: إن سبب الوجوب فيه آخر الوقت، كما فعل هذا الزنجاني[3]، فالكل متفقون على وجوده، فإن الحنفية لا ينكرون الواجب الموسع بالمعنى الاصطلاحي المراد، وإنما ينكرون أن وقت الأداء يفضل على الواجب، ويقولون: إن وقت الأداء لا يفضل على الواجب[4].

وإن قولهم هذا متفرع عن مذهبهم في التفريق بين الوجوب ووجوب الأداء، وبناء عليه لم يعيِّنوا جزءاً من أجزاء الوقت لتحقق وجوب الأداء، إلّا الجزء الأخير الذي يسع الواجب فقط، فقالوا:

كل جزء يتصل به الأداء، ويقع فيه الفعل، هو وقت للأداء، ويتعلق خطاب التكليف فيه، فإذا تضيق الوقت، ولم يبق منه إلا الجزء الذي يسع الواجب فقط، ولم يفعله قبله، تعين ذلك بنفسه حينئذ وقتاً للأداء، بمعنى تفريغ الذمة.

---

(١) انظر: «أصول السرخسي»: ١/٣٣.
(٢) انظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: ص ٣١.
(٣) المصدر نفسه: ص ٣١.
(٤) انظر: «سلم الوصول»: ١/١٦٨.

فكان ما يسميه الشافعية (وجوب أداء موسع) هو الذي يسميه الحنفية (نفس الوجوب)، بمعنى: شغل الذمة، والذي سماه الحنفية «وجوب أداء» هو وجوب تفريغها مما شغلها بالفعل، ولهذا صرح السعد في «التلويح» بأن هذا خلاف في التعبير فقط(١).

٢ ــ وبعد هذا: يمكن أن نقول: إن القول الذي ذهب إليه الجمهور ــ والذي يتفق مع ما قاله جمهور الحنفية ــ هو الراجح دليلاً على تلك الأقوال كلها، لما ظهر لنا بعد مناقشتها من ضعف فيها، ولما يؤيد قولهم هذا من الأحاديث الصحيحة بأن وقت الصلاة موسَّع بين أول الوقت وآخره، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ أنه قال: «إن للصلاة أولاً وآخراً، وإن أول وقت صلاة الظهر حين تزول الشمس، وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر، وإن أول وقت العصر حين يدخل وقتها، وإن آخر وقتها حين تصفرّ الشمس، وإن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وإن آخر وقتها حين يغيب الأفق، وإن أول وقت العشاء حين يغيب الأفق، وإن آخر وقتها حين ينصف الليل، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، وإن آخر وقتها حين تطلع الشمس»(٢).

ومن ذلك ما ذكروه من الحديث الصحيح، في أول الاستدلال على قولهم. إلى غير ذلك من أحاديث كثيرة تفيد هذا المعنى . . . والله أعلم.

---

(١) انظر: «سلم الوصول»: ١/١٧٠.

(٢) رواه الترمذي بإسناد حسن، وصحَّحه ابن السكن والحاكم، وحسَّنه الترمذي، ورواه الحاكم من طريق آخر، وقال: صحيح الإسناد. كذا في «النيل»: ١/٣٢٥. وانظر: كتاب «جمع الفوائد»: ١/١٤٦.

الآثار الفقهية لتقسيم الواجب من حيث زمن أدائه:

تترتب على تقسيم الواجب إلى واجب مطلق ومؤقت، وعلى تقسيم الواجب المؤقت إلى واجب موسع، وواجب مضيق، ومشكل، بعض الآثار الفقهية، من ذلك:

١ ـ إن الواجب المؤقت سواء أكان وقته موسَّعاً أم مضيَّقاً، يأثم المكلف بتأخيره عن وقته المحدَّد له من غير عذر، لأنه في الحقيقة يشتمل على واجبين:

(أ) وجوب أدائه.

(ب) وجوب أدائه في الوقت المحدد له.

أما الواجب المطلق عن الوقت، فللمكلف أداؤه في أي وقت كان، إذ إن العمر كله وقت له، إلاّ أنه يُفَضَّل له الإسراع والمبادرة كيلا يفاجئه أجله، وإذا غلب على ظنه فواته بسبب كبر أو مرض مانع، وجب عليه الإسراع به، وإن أخّر إلى وقت العجز المتوقَّع يكون عاصياً بتأخيره اتفاقاً[١].

أما لو فاجأه المرض أو الموت، كان عاصياً عند الجمهور، لتأخيره له دون عذر، وقال بعضهم: لا يأثم لأن الإثم إنما يكون بترك الواجب قصداً وليس هذا من قبيل القصد. ولعل تأثيمه هنا إنما يكون لترك المبادرة إلى فعله، لا لتفويت الواجب، لأن تأخيره في الحقيقة جائز، والموانع المفاجئة لا تدخل تحت استطاعة المكلف ومقدوره وعلمه[٢].

٢ ـ إن الواجب المؤقت يمكن أن يتعلق به الأداء والقضاء والإعادة،

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ١/١٥٥.

أما الواجب المطلق فلا يتصوّر فيه إلّا الأداء، لأن العمر كله وقت لأدائه، ولا يمكن فيه تصور القضاء، لأنه لا وقت له حتى يقع الفعل بعده، وهذا عند الحنفية.

أما الشافعية فقالوا: إن العبادة التي ليس لها وقت معين: لا توصف بالأداء ولا بالقضاء، سواء كان لها سبب أوْ لا، كالتحية، وسجود التلاوة عندهم، وإنكار المنكر، وقد توصف بالإعادة لمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها[1]، وسيأتي معنا هذا في مسألة تعلق الأداء والقضاء والإعادة بالواجب إن شاء الله.

٣ ــ إن الواجب المؤقت يجب قضاؤه على الفور، بخلاف الواجب المطلق الذي لا يتعلق به القضاء أصلاً كما مرّ.

ولذلك قال الشافعية والحنابلة بتأثيم من أخَّر قضاء رمضان إلى أن جاء رمضان آخر، وأوجبوا عليه الكفّارة مع القضاء.

أما الحنفية فقالوا: إن قضاء صوم رمضان، كقضاء غيره من الفوائت، ووقته العمر كله إن كان فواته بعذر، ويجب قضاؤه على الفور ــ إن كان فواته بغير عذر ــ ويأثم بتأخيره.

وليس هذا عند الحنفية لكون الصوم معيَّن الوقت، وإنما هو لتركه بلا عذر، فترك الصوم بلا عذر كبيرة من الكبائر يجب منها المَتاب حالاً، ولا مَتاب مع التلبس بالمعصية، وهو ترك الفائتة عمداً، فوجب فعل الفائتة على الفور لصحة التوبة فقط، لا لأن الوقت تعيّن للقضاء[2].

---

(١) انظر: «نهاية السول»: ١/١٠٩.

(٢) انظر: «سلم الوصول»: ١/١١٢.

٤ ــ إن الواجب الموسع يجب تعيين النية فيـه اتفاقـاً، لأن وقته ظـرف يسعـه ويسع غيـره من جنسه، بخـلاف الواجب المضيق ففي تعيين النيـة فيـه خلاف وتفصيل عند العلماء.

فصلاة الظهر مثلاً لمّا كان وقتها يسعها ويسع غيرهـا من الصلوات، كان لا بدّ لمصلّي الظهر من أن يعيِّن فرضيتها بالنية، وإلّا كانت نفلاً.

أما صوم رمضـان: فيكفي فيه أن ينـوي مطلق النيّـة، دون تعيين لفرض أو نفل، فإذا صام في رمضان وقع عن الفرض، حتى إن الحنفية قالوا: لو نوى في يوم رمضان صيام تطوع أو واجباً آخر، انصرف صيامه إلى الفرض، وذلـك فيما كان الوقت فيه سبباً للوجوب، مثل صوم رمضـان، أما إذا لم يكن الـوقت فيـه سبباً للوجـوب (كالنـذر المعيّن) فإنـه يتأدّى بمـطلق النيـة، وبنيّـة النفـل، ولا يتـأدّى بنيّة واجب آخـر، كـالقضـاء والكفّـارة، لأن تعيين الـوقت في هـذه الـواجبات، كـان بسبب العبد، وهـو ضعيف، أمـا في رمضـان فتعيين الـوقت من الشارع[1].

حتى قال الإمام زفر: لا حاجـة في الصوم إلى عـزيمته، فـإنه لمـا تعين صوم الفرض في هذا الزمان، وركن الصوم هو الإمساك، فالذي يُتصوَّر فيه من الإمساك مستحِقّ الصرف إليـه، فلا تتـوقف الصحة ــ عنـد زفر ــ على عـزيمة منه، بل على أي وجه أتى به يكون من المستحق.

والراجـح إنه لا بدّ من العزيمـة والنية في الإمسـاك، حتى ينصرف إلى صيام رمضان، لأنه لو لم يعزم على الصوم، لا يكون صارفاً مالـه، إلى ما هـو مستحق عليه، وإنما لا يتحقق منه صرف منافعه إلى أداء صـوم آخر، لأنـه غير

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٧١.

مشروع في هذا الوقت، والإمساك لا يكون عبادة إلاّ بالنية[1].

وردّ الجمهور على الحنفية صرف نية صيام النفل إلى الفرض، محتجّين بأن معنى القربة معتبر في الصفة، كما هو معتبر في الأصل، فكما تشترط عزيمته في أداء الأصل ليتحقق معنى العبادة، يشترط ذلك في وصفه ليكون له اختيار في الصفة كما في الأصل، واستغرب الشافعي قول الحنفية هذا وقال رداً عليهم: (ومن قال بنية النفل يصير مصيباً للمشروع فقد أبعد، لأنه لو اعتقد هذه الصفة في المشروع في هذا الوقت كفر بربه، فكيف يصير بهذه العزيمة مصيباً للمشروع)[2].

وأجاب الحنفية: بأنه يعتبر من نيته عزيمة أصل الصوم، فإذا نوى النفل، فهذا الوصف لغو، لأن النفل غير مشروع فيه، كما تلغو نيّة أداء الصوم في الليل، لأنه غير مشروع فيه، وكما تلغو نيّة الفرض خارج رمضان ممن لا فرض عليه.

ولقد أيّد الكمال بن الهمام من الحنفية رأي الجمهور، وقال: (الحق معهم، لأن التعيين شرعاً لفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى، لا صحّة ما لم ينو، كيف وهو ينادي أنا لم أرد صوم الفرض؟ والأعمال بالنيّات).

كما ناقشه الحنفية في تأييده هذا للجمهور[3].

والذي يظهر لي بعد هذا النقاش: أن كلاًّ من الطرفين نظر من جهة غير جهة الآخر، فالجمهور: نظروا إلى عموم مقتضى الحديث «إنما الأعمال

---

(١) انظر: «أصول السرخسي»: ١/ ٣٧.

(٢) انظر: «أصول السرخسي»: ١/ ٣٨.

(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/ ٦٩.

بـالنيـات»، والحنفيــة نـظروا بمقتضى التضييق في الـواجب المضيَّق، إلاّ أن القلب يميل إلى ما ذهب إليه الجمهور، ويكفينا في اعتبار التضييق في الوقت، اعتبار مطلق النية، وقد اتفق عليها الطرفان، أما أن نحمل الإنسان عملاً صرح بنفيه، وعدم إرادته، ولو كـان بـاطـلاً منـه، ففيـه نـوع من البعـد والتكلف، والله أعلم.

٥ ــ أما الواجب المشكل (ذو الشبهين) فلقد أعـطاه العلماء حكمـاً بين الحكمين: فقالوا في الحـج: إنـه يـصـح أداؤه في أي سنة لأنـه فرض العمـر باتفاق العلماء.

واختلفوا: هل يجب الحـج على الفور، أم لا؟.

فقال الجمهور: إن الحـج يجب على الفور، فكل من توفرت فيه شروط الوجوب ثم أخَّره عن أول عام استطاع فيه الحـج، يكون آثماً بتأخيره.

وخالف في هذا الشافعية[1]، فقالوا:

هو فرض على التراخي، فإن أخَّره عن أول عام قـدر فيه إلى عـام آخر، فلا يكون عاصياً بالتأخير، واشترطوا لذلك شرطين[2]:

١ ــ أن لا يخـاف فـواتـه لسبب من الأسبـاب ككبـر سنّ أو ضيـاع مـال، وغير ذلك.

٢ ــ أن يعزم على الفعل فيما بعد.

وإنمـا يصبـح مؤخِّر الحـج آثمـاً عندهم في آخـر سني الإمكـان، قبيـل الموت على الصحيـح، كما ذكره الزركشي[3].

---

(١) وهو مذهب الإمام محمد من الحنفية. انظر: «أصول السرخسي»: ١/٤٢.

(٢) انظر: كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة»: ١/٦٣١ ــ ٦٣٢.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٠/ب).

والذي يظهر لي في هذا: أن خوف الفوات متحقق دائماً لأن الإنسان معرض للأمراض، وضياع الأموال في كل لحظة من حياته، كما هو معرض لطروء الخوف على نفسه، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «من أراد الحج فليتعجّل» وزاد أحمد (فإنه قد يمرض المريض، وتضلّ الراحلة، وتعرض الحاجة) رواه أبو داود بسند صالح (١).

فإن هذا الحديث، يقتضي وجوب الحج على الفور، ولعل الشافعية قالوا بعدم وجوبه على الفور، تغليباً لشبهه بالواجب الموسَّع، بل إن بعضهم اعتبر الحج أحد أنواع الواجب الموسع كما مر معنا.

ولقد ناقش ابن حزم في كتابه «الإحكام» الشافعية في رأيهم هذا فقال: (متى صار المؤخِّر للحج إلى أن مات عاصياً؟ في حياته؟: هذا غير قولكم، أو بعد موته؟ فالموت لا يثبت على أحد معصية لم تكن لازمة في حياته!!).

وأجابه على ذلك أبو الحسين بن القطان الشافعي، فقال: إنما كان له التأخير بشرط أن يفعل قبل أن يموت، فلما مات قبل أن يفعل، علمنا أنه لم يكن مباحاً له التأخير.

قال ابن حزم: ونحن نقول: لم يحقق أبو الحسين الجواب على أصول الشافعي... فمن حلف بالطلاق أنه يُطلّق امرأته، إنها لا تطلق إلاّ في آخر أوقات صحته، التي كان قادراً فيها على الطلاق، ثم قال: ونحن نجيب عن جوابه فنقول: قال الله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾ فإنما يأثم المكلف بالترك، إذا علم أنه ليس له تركه، ولم يطلع الله أحداً على وقت

(١) انظر: كتاب «التاج»: ٢/١٠١. وقد حمل الشافعية الأمر في هذا الحديث على الندب. وانظر: «سنن ابن ماجة»: ٢/٩٦٢، رقم (٢٨٨٣).

موته، ولا عرفه بآخر أوقات حياته، ولا قامت عليه حجة، فلا يوصف بالعصيان بالنسبة إلى ذلك الوقت، فبقي سؤال أبـي بكر بحاله.

وتتبع الزركشي هذه المناقشة، وقال راداً على ابن حزم، وليس كما قال، ويقال لأبـي بكر: قولك إن تعصيته في حياته (خلاف قولكم) ممنوع، بل هو قولنا، وتنسب المعصية إلى آخر سني الإمكان، قبيل الموت على الصحيح.

ثم قال: وجواب ابن القطان كأنه فرَّعه على الوجه المرجوح: إن المعصية من أول سني الإمكان، ولهذا توجه عليه سؤال ابن حزم بصورة الطلاق، ونحن إذا فرَّعنا على الأصح فهما سواء، لأن كلاً منهما يترتب عليه الحكم قبيل الموت في الوقت الذي يسعه، فقبيل الموت في مسألة الطلاق: هو آخر تمكنه فوقع حينئذٍ، كذلك آخر سني الاستطاعة: وقت تمكنه فيعصي إذ ذاك وخرج الجواب بذلك على أصول الشافعي[1].

٦ ـ وقالوا في الواجب المشكل أيضاً: إنه لا يتأدّى الفرض منه بنية النفل، ـ وذلك عند الحنفية ـ فلو نوى الحاج لأول مرة نفلاً، وقع نفلاً، ولا ينصرف إلى الفرض، واحتجوا:

بأن وقت أداء النفل وأداء الفرض في الحج واحد غير مختلف، فتصح منه العزيمة على أداء النفل فيه، وبه تنعدم العزيمة على أداء الفرض، وبدون العزيمة لا يتأدى، بخلاف الصوم فلا تصور لأداء النفل هناك في الوقت المعيَّن للفرض، فتلغو فيه نية النفل، ويكون مؤدياً للفرض بعزيمة أصل النية[2].

---

(١) نقل هذه المناظرة الزركشي في «البحر المحيط»: ص (٨٠/ب).

(٢) انظر: «أصول السرخسي»: ١/ ٤٣.

وخالفهم الشافعية في ذلك، وقالوا: تلغو نيّة النفل منه، ويقع فرضاً، لأنه نوع سفه، فالحج لا يتأدى إلّا بتحمل المشقة وقطع المسافة، ولهذا لم يجب في العمر إلّا مرة، فنية النفل قبل أداء الفرض تكون سفهاً، والسفيه محجور عليه، ولكن بإلغاء نية النفل، لا ينعدم أصل نيته الحج، لأن الصفة تنفصل عن الأصل في هذه العبادة، ألا ترى أنه بانعدام صفة الصحة لا ينعدم أصل الإحرام، بخلاف الصوم فالصفة هناك لا تنفصل عن الأصل، ألا ترى أنه بانعدام صفة الصحة ينعدم أصل الصوم[1].

وأجاب السرخسي على ذلك مؤيداً مذهب الحنفية بقوله: (إن الوقت لما كان قابلاً لأداء الفرض والنفل فيه، فلا بد من تعيين الفرض، ليصير مؤدّى، ويكفي في تعيين الفرض مطلق النية، إذ إن تعيين الفرضية بمطلق النية يثبت بدلالة الحال، فإن الإنسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء حجة أخرى قبل أداء حجة الإسلام... ودلالة العرف يحصل التعيين بها، ولكن إذا لم يصرح بغيرها، فأما مع التصريح يسقط اعتبار العرف)[2].

ونحن مع الحنفية في هذه المسألة، فكيف يُعطى فعله وصف الفرضية مع تصريحه بإرادة النفل فيه وإن كانت الأدلة العقلية السابقة يتجاذبها في الحقيقة الطرفان، والله أعلم.

---

(١) انظر: «أصول السرخسي»: ١/٤٣.
(٢) المصدر نفسه: ١/٤٤.

(و)

ـــ أقسام الواجب من حيث نوع المطلوب به إلى واجب معين، وواجب مخيَّر، وما يتعلق بذلك

يقسم علماء الأصول الواجب من حيث نوع المطلوب به إلى قسمين، وهما: الواجب المعيَّن، والواجب المخيَّر.

١ ـ **فالواجب المعيَّن**: هو: (الذي تعيَّن المطلوب به بشيء واحد، لا خيار للمكلف في نوعه)، وذلك: مثل الصلوات المفروضة، وصيام رمضان، فإن المطلوب في هذه الواجبات واحد لا خيار فيه.

٢ ـ **أما الواجب المخيَّر**: فهو: (الذي لم يتعيَّن المطلوب به بشيء واحد، وإنما كان له أفراد، وخُيِّر المكلَّف فيه بأن يأتي بأي منها)، وذلك: مثل كفَّارة اليمين، فلقد خيَّر الشارع المكلَّف بأداء أحد أشياء ثلاثة فقال تعالى: ﴿لا يؤاخِذُكُمُ اللهُ باللَّغْوِ في أَيمانكم، ولكن يؤاخِذُكُمْ بما عَقَّدْتُمُ الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تُطْعِمُون أهليكم، أو كِسْوَتُهم، أو تحرير رقبة، فمن لم يجِدْ فصيامُ ثلاثة أيام . . .﴾[١].

فأي واحد من هذه الأمور: الإطعام أو الإكساء أو تحرير رقبة، أتى به المكلَّف أجزأ في التكفير عن يمينه، ولهذا التخيير بين أفراد الواجب سمي بالواجب المخير.

ومن أمثلته أيضاً: تخيير الإمام في حكم الأسرى بين المنّ والفداء، قال تعالى: ﴿فإمّا منّاً بعدُ، وإمّا فداءً . . .﴾[٢].

---

(١) الآية ٨٩ من سورة المائدة.

(٢) الآية ٤ من سورة محمد ﷺ.

وكذلك التخيير في جزاء الصيد للمحرم، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتله منكم متعمِّداً فجزاءٌ مثلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَم، يحكم به ذوا عَدْلٍ منكم هَدْياً بالغَ الكعبة، أو كَفّارةٌ طعامُ مساكين، أو عَدْل ذلك صياماً...﴾[1].

إلى غير ذلك من الأمثلة...

واتفق العلماء على تقسيم الواجب إلى هذين القسمين، وما ذكره ابن قدامة عن المعتزلة من أنهم أنكروا الوجوب مع التخيير، فإطلاق غير صحيح[2]، ولعلّه قول لبعضهم لم يعتد به جمهورهم، وستأتي معنا أقوالهم في ذلك عند الحديث عن تعلّق الإيجاب في الواجب المخير.

واتفقوا على أن الوجوب في الواجب المخيَّر يسقط عن المكلّف بأداء واحد من أفراده، إلّا أنهم اختلفوا في أمر آخر، وهو:

تعلّق الإيجاب في الواجب المخير، فهل هو متعلّق بجميع أفراده، أم أنه متعلّق بواحد منها؟

وسأتكلم عن هذا الخلاف مبيِّناً أدلّة الأطراف ومناقشاً لها في المسألة التالية، إن شاء الله.

● **مسألة: أين يتعلّق الإيجاب في الواجب المخير؟**

اختلف العلماء في بحث هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال أساسية، وهي:

١ ـ **قول الجمهور**: ذهب جمهور العلماء إلى أن الخطاب في الواجب المخير، إنما يتعلق بواحد مبهم من الأمور المخيَّر فيها، وحكى

---

(١) الآية ٩٥ من سورة المائدة.

(٢) انظر: «روضة الناظر»: ص ١٧.

الباقلاني أنه على هذا القول إجماع السلف وأئمة الفقه[1].

٢ ــ **قول جمهور المعتزلة**: وقال جمهور المعتزلة: إن الخطاب في الواجب المخيَّر متعلق بكل فرد من أفراده، واختلف العلماء في تفسير مرادهم من هذا إلى رأيين:

(أ) فقال بعضهم: إنهم أرادوا بتعلّقه بكل الأفراد: أنه لا يجوز تركها كلها، وإذا فعل المكلف جميعها أثيب ثواب واجبٍ واحد، وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجب واحد فقط، وإذا فعل واحداً منها، يكون قد فعل ما وجب عليه.

وعلى هذا التفسير لقول المعتزلة: يصبح قولهم موافقاً لقول جمهور أهل السنّة، ويعود الخلاف لفظياً في المسألة، وممن فسّر قولهم بهذا التفسير الإمام البيضاوي في «المنهاج»، وجعل قولهم وقول الجمهور مقابلاً لقول فئة من المعتزلة[2]، وكذلك مشى على هذا التفسير لقول المعتزلة: أبوالحسين البصري أحد أئمتهم[3]، وعلّل الزركشي رأي المعتزلة هذا بأنه مترتب على مذهبهم في التحسين والتقبيح فقال: (والمعتزلة إنما قصدوا الفرار من قولنا: أحدها واجب، لعدم جواز التخيير بين الواجب وغيره عندهم، وأصحابنا: لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير بين ما فيه مصلحة وما لا مصلحة فيه، وعلى ذلك جعلوا الواجب مبهماً)، ثم قال: (وإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرق في المعنى)[4].

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١١٨؛ و «البحر المحيط»: ص (٦٨/ب).

(٢) وممن فسَّر هذا التفسير إمام الحرمين وأبو إسحٰق الشيرازي، واختاره الرازي وغيره. انظر: «سلم الوصول»: ١/١٣٧.

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٤٣؛ و «البحر المحيط»: ص (٦٨/ب).

(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (٦٨/ب).

(ب) وقال بعضهم: إنهم أرادوا: إذا فعل الأمور كلها فقد فعل واجبات، ويثاب عليها ثواب واجبات، وإذا تركها كلها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، وإذا فعل واحداً منها سقط عنه غيره(١).

وعلى هذا التفسير يصبح الخلاف بيننا وبينهم معنوياً.

والحق في ذلك عندي: أن المتتبع لأقوالهم المختلفة في هذه المسألة يرى أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة معنوي فيما عدا جانب واحد منها، وهو: قولهم بسقوط الواجب بفعل بعض أفراده، فإن الخلاف هنا لفظي، وهو الذي حققه ووصل إليه أيضاً الشيخ بخيت رحمه الله في حاشية «سلم الوصول على نهاية السول»، وقال فيه: (وهو الحق الذي يجب أن يُعَضّ عليه بالنواجذ). وأشار إلى ذلك الجلال المحلّي أيضاً(٢).

ولقد علَّل الشيخ بخيت خلاف الطرفين في تفسير قول المعتزلة تعليلاً جيداً، فقال: (والحاصل: أن من قال إن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الواجب المخير معنوي، بنى قوله على أن هذا الخلاف مبني على الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح العقليين، في أن الأحكام الشرعية تابعة لما في الأفعال من المصلحة والمفسدة، وأن الخلاف في الواجب المخيَّر مفرَّع على ذلك)، ثم قال: (وممن صرّح ببناء هذه الأقوال على ما ذكر الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع تبعاً للزركشي وغيره)، ثم قال: (ومن قال: إن الخلاف لفظي: بنى قوله هذا على ما نقله إمام الحرمين عن أبي هاشم من أن المعتزلة يقولون كما نقول: يثاب إنْ فعل الجميع على

---

(١) وممن فسَّره بهذا التفسير أبو الطيب الطبري، وقال الأصفهاني: الذي يظهر من كلام الغزالي وابن فورك أنه معنوي. انظر: «سلم الوصول»: ١/١٣٧.

(٢) انظر: «سلم الوصول»: ١/١٤٠.

أحدها، ويعاقب إن ترك الجميع على أحدها، لأن الخلاف لا يكوّن ثمرة فقهية)، ثم قال: (وهذا الأخير: هو المشهور المعروف عن مشاهير المعتزلة)[1].

وإن ممن جعل الخلاف بيننا وبينهم معنوياً: أبو الطيب الطبري، وهو اختيار الآمدي وابن التلمساني والهندي[2].

٣ ـ وقول بعض المعتزلة: (إن الخطاب في الواجب المخيَّر متعلق بواحد معيَّن عند الله، مبهم عندنا)[3].

والعلماء يطلقون على هذا القول ـ قول التراجم ـ لأن أصحابنا ينسبونه إلى المعتزلة، والمعتزلة ينسبونه إلينا، فترجم كل طرف للآخر به.

وقال صاحب «المحصول»: واتفق الطرفان على فساده.

وقال الإمام السبكي: (وعندي أنه لم يقل به أحد، وإنما نشأ من مبالغة المعتزلة في الرد علينا في أسباب تعلّق الوجوب بالجميع، وأما رواية أصحابنا له عن المعتزلة، فلا وجه لها لمنافاته قواعدهم)[4].

وذلك لأن الطرفين اتفقا على أنّ المكلف به، يجب أن يكون معلوماً للمكلّف.

وبعد أن حققنا بأن الخلاف بين جمهور أهل السنّة وجمهور المعتزلة معنوي في جوانب، ولفظي في جوانب أخرى، وأن القول الثالث فاسد عند

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٦٨/ب)؛ و«سلم الوصول»: ١٤٠/١.
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (٦٩/أ).
(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ٦٦/١.
(٤) انظر: «سلم الوصول على نهاية السول»: ١٤١/١.

الطرفين، فيكفينا هنا أن نعرض لأدلّة جمهور أهل السنّة، وجمهور المعتزلة فقط باختصار:

(أ) دليل جمهور أهل السنّة:

استدلّ أهل السنّة على قولهم بأن الوجوب في الواجب المخير، متعلق بواحد مبهم، بدليلين أساسيين، وهما:

١ ـ **الجواز العقلي**: فقالوا: لو أن السيد قال لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا القميص، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم، أيها فعلتَ اكتفيتُ به، وأَثَبْتُكَ عليه، وإن تركت الجميع عاقبتك، ولَسْتُ أوجِبُ الجميع وإنما أوجب واحداً لا بعينه، أيَّ واحد أردتَ، فهذا كلام معقول لا يمكن أن يقال فيه: إنه لم يوجب عليه شيئاً لأنه عرّضه للعقاب بترك الكل، ولا يمكن أن يقال: أوجب الجميع عليه لتصريحه بنقيضه، ولا يمكن أن يقال: أوجب عليه واحداً بعينه، لتصريحه بالتخيير فلا يبقى إلاّ أن يقال: أَوْجَبَ عليه واحداً لا بعينه[1].

٢ ـ **واستدلّوا ثانياً بوقوع ذلك شرعاً**: كما ورد في كفّارة اليمين، وجزاء الصيد على المحرم، وعقدالإمامة لأحد الإمامين الصالحين لها، وغير ذلك مما هو كثير في الأمور الشرعية، ولا يمكن أن يقال في هذه الأمور: المراد وجوبها جميعاً، فالجمع بين الإمامين معاً حرام، كما أن الأمة أجمعت على أن خصال الكفارة غير واجبة كلها[2].

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي: ١/٦٨.
(٢) انظر: «المستصفى» للغزالي: ١/٦٨.

(ب) دليل القائلين بوجوب الجميع :

واستدل جمهور المعتزلة أيضاً بدليلين أساسيين، هما:

١ ــ **قالوا**: إننا نقول بوجوب الجميع في الواجب المخيَّر قياساً على الواجب الكفائي، فكما أنّ الوجوب فيه على الجميع ويسقط بفعل بعضهم فكذا هذا.

وأجاب الجمهور على دليلهم هذا: بأنه قياس فاسد بمقابلة النصوص الشرعية التي تفيد وجوب واحد من عدة أمور، كما أنه قياس مع الفارق: لأن تأثيم الواحد المبهم في الواجب الكفائي غير معقول، أما التأثيم بترك واحد مبهم في الواجب المخير فمعقول.

٢ ــ **وقالوا**: إنه يستحيل التكليف بواحد مبهم، لأنه مجهول، والتكليف بالمجهول محال، فلا بدّ إلاّ أن يجعل التكليف بكل واحد من هذه الأمور.

وأجابهم الجمهور: بأننا لا نسلّم هنا بجهالة الواحد المبهم، إذ الواجب المخيَّر هو «القدر المشترك» الذي يتحقق حصوله بحصول جزء من جزئيات المخيَّر فيه، ولا جهالة في هذه الحالة.

والذي يظهر لنا من مناقشة هذه الأدلّة: أن دليل جمهور أهل السنّة هو الحق الراجح، وأن الواجب في الواجب المخيَّر هو (واحد غير معين) من أفراد المأمور به، كما أن ظاهر النصوص الشرعية في الواجبات المخيَّرة تؤيد قولهم، فإن لسان العرب يقتضي إذا خُيِّر الإنسان بين أمور متعددة، فيجب عليه أحدها، ويُخيَّر بأداء أيٍّ منها، فـ«أو» في اللغة العربية لأحد الشيئين، أو الأشياء، سواء وقعت في الخبر أو الإنشاء، والله أعلم.

(ز)

أقسام أخرى للواجب، وبيان الرأي فيها

لقد قسم بعض العلماء الواجب تقسيمات أخرى، يحسن ذكرها وأن لا يقتصر على الأقسام السابقة، لما قد يترتب على هذه الأقسام من آثار فقهية، ولأن فيها زيادة تفصيل وتوضيح.

من ذلك ما قسمه بعضهم بالنظر إلى تقدير الواجب وتحديده من الشارع وعدم ذلك، إلى قسمين، هما:

(أ) الواجب المحدد.

(ب) الواجب غير المحدد[1].

وأرادوا بالواجب المحدد: ما عيَّن له الشارع مقداراً معلوماً، لا تبرأ الذمة إلّا بأدائه بمقداره الذي حدّده الشارع وعيّنه، ومثّلوا له بالصلوات الخمس، وزكاة الأموال، وصوم رمضان، والنذر إذا كان محدَّداً[2].

وأرادوا بالواجب غير المحدَّد: ما لم يعيِّن له الشارع مقداراً معيناً بل طلبه بغير تحديد، ومثلوا له بالعدل والإحسان، والوفاء، ومواساة ذوي القربى والمساكين والفقراء، والاقتصاد في الإنفاق والإمساك، والدفع بالتي هي أحسن، والاستقامة[3]. ويدخل في ذلك جميع الواجبات التي لم يحددها الشارع.

وبالمقارنة بين القسمين: تظهر لنا بعض الفوارق الأساسية في الآثار الفقهية المترتبة على هذا التقسيم. من ذلك:

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/٨٥، طبعة تونسية.

(٢) انظر: «مباحث الحكم عند الأصوليين»: ص ٨١.

(٣) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/٨٥؛ و«مباحث الحكم»: ص ٨١.

(أ) أن الواجب المحدَّد: يثبت دَيْناً في ذمة المكلف، ولا تبرأ ذمة المكلف إلّا بأدائه كاملاً، أو بإسقاط المطالبة به، فالصلاة مثلاً: تكون دَيْناً في الذمة إذا لم يؤدّها المكلّف في وقتها ـ على الرأي الراجح ـ وطلب منه قضاؤها ما دام قادراً على ذلك.

(ب) أما الواجب غير المحدَّد: فلا يثبت دَيْناً في الذمة، ولا يطالب المكلّف بقضائه بعد وقته، وجعلوا منه نفقة الأقارب: فإنها لا تثبت في الذمة إلّا من تاريخ القضاء بها، ولا يطالب المنفق بما مضى من تقصير في حق النفقة على أقاربه[1].

وهكذا إذا قصَّر الإنسان في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعليه أن يقوم بذلك دون النظر إلى تقصيره في الماضي.

وتعليل هذا الفرق بين الواجب المحدَّد وغيره: أن المطالبة إنما تكون بشيء مقدَّر معلوم، كما في الصلاة والزكاة والنذر المحدد، أما الأمر غير المحدد، فلا تتصور المطالبة فيه بعد مضيّه.

ونلحظ في بحثنا هذا، نوعاً من المشابهة بين الواجب غير المحدد والواجب المخيَّر، وبين الواجب المحدد والواجب المعين.

والفرق بينهما: أن الواجب المعين: إنما كان التعيين فيه لنوعه، خلافاً للمحدد فإن التحديد فيه يتناول أجزاءه ومقاديره. ولهذا تشابهت أمثلة النوعين فالصلاة والزكاة وغيرهما تُضرب أمثالاً لكل من الواجب المعين والواجب

---

(١) جعل بعض الفقهاء نفقة الزوجة من قبيل الواجب المحدد بحال الزوج يسراً أو عسراً، ويكشف عن هذا الحد التراضي بينهما أو القضاء بها، وعلى هذا الرأي تكون من قبيل الواجب المحدد، أو تأخذ حكمه. انظر: «مباحث الحكم»: ص ٨٣.

المحدد في آن واحد، وسيأتي معنا تفصيل هذا التشابه بين الأقسام في مسألة الموازنة بين أقسام الواجب إن شاء الله.

وكذلك فإنّ الواجب المخيَّر: إنما يكون التخيير فيه في فعل شيء مبهم من أمور متعدّدة محصورة، أما في الواجب غير المحدد فإن المأمور به معيَّن محصور، إلاّ أن التخيير والتقدير فيه راجع إلى المكلف، أو إلى القضاء بحسب الأوضاع والأحوال المختلفة. وفي هذا المعنى قال الشاطبي: (إن الشارع وكل في أوامره ونواهيه غير المحددة إلى نظر المكلّف أمر التحديد والتقدير، فيزن بميزان نظره، ويهتدي لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف...)[1].

ولعل مثل هذا التشابه بين الواجبات المحددة والواجبات المعينة، وبين الواجبات غير المحددة والواجبات المخيرة، جعل أكثر الأصوليين يعرضون عن هذا التقسيم الأخير في كتبهم، ويكتفون بالتقسيم الأول فقط، وهو تقسيم الواجب إلى معين ومخيَّر، بحجة أن هذا يغني عن هذا.

ولكن الفرق الذي ظهر لنا بينهما، يؤكد لنا وجهة نظر من فرق بين هذه الأنواع، ولذلك أثبتنا رأيهم في تقسيم الواجب، ومشينا على أسلوبهم في التقسيم، إذ الأصل في التقسيمات أن تتميز الأنواع بعضها عن بعض، ولو في بعض الوجوه.

ولذلك: نرى أن ابن قدامة مثلاً يتعرض إلى بعض الآثار والفوارق بين النوعين ــ مع أنه لم يعرض لتقسيم الواجب إلى محدد وغير محدد، تمشياً مع أسلوب الجمهور في التقسيم ــ فيفرد للواجب غير المحدد أحكاماً خاصة به،

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/٨١.

فيقول في كتابه «روضة الناظر»: (الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود: كالطمأنينة في الركوع والسجود ومدة القيام والقعود... إذا زاد على أقل الواجب فالزيادة ندب، ثم يذكر خلافاً في اعتبار الزيادة ندباً بين أصحابه الحنابلة...)[1].

وإن ذكر ابن قدامة لمثل هذه الأحكام للواجب غير المحدد، دليل على أنه يقر هذا التقسيم، وإن لم يصرح به، إذ إن هذه الأمثلة التي ذكرها لا تنطبق إلّا على الواجب غير المحدد الذي أراده المقسمون للواجب إلى واجب محدد وغير محدد، والله أعلم.

(ح)
موازنة بين أقسام الواجب

إن التشابه الذي لمسناه بين بعض أقسام الواجب، يضطرنا إلى عقد موازنة بين هذه الأقسام، لنتبين أوجه التشابه والاختلاف فيما بينها. وإذا ما نظرنا إلى هذه الأقسام جميعاً نظرة مقارنة وجدنا:

أن هناك شبهاً بين كل من الواجب المخير والواجب الموسع، وبين كل من الواجب المعين والواجب المضيق.

فكما أن في الواجب المخير: يتخير المكلف بين الأشياء المأمور بها، فكذلك في الواجب الموسع: فإن المكلف يتخير بين أجزاء الوقت الذي يؤديه فيه، وذلك تيسير على المكلف في كلا النوعين.

والواجب المعين، شبيه بالواجب المضيق من جهة عدم التخيير في كل

---

(١) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٠.

منهمـا، لا من جهة الـوقت ولا النوع، وإن كـان الـواجب المعين يفتـرق عن الواجب المضيق بأن التعيين فيه، يرجع إلى المأمور به، بينمـا يرجـع التضييق في الواجب المضيق إلى الوقت الذي يقع فيه المأمور به.

وكذلك نجد شبهاً بين كل من الواجب المخيَّر والواجب الكفـائي، وبين كل من الواجب المعين والواجب العيني.

فكما أن الواجب الكفـائي ليس فيه تعيين للمكلف بعينـه، فكذلـك في الواجب المخير ليس فيه تعيين واجب بعينه، وهو من باب التيسير أيضاً، إذ إن المقصود في الواجب الكفائي إيقاع المـأمور بـه من أي شخص كان، كمـا أن المقصـود في الـواجب المخيَّـر إيقـاع أي واحـد من الخصـال دون تعيين لواحد بعينه.

والـواجب العيني، شبيه بـالواجب المعين، من جهـة أن التعيين في كل منهـمـا، إلاّ أن التعيين في الواجب العيني إنمـا يكـون بـالنسبـة إلى المكلف المأمور بالعمل، خلافاً للواجب المعين، فإن التعيين فيه إنما يرجع إلى الفعل الذي أمر به المكلف.

ويـظهر من هـذه الموازنـة: أن بعض أقسام الـواجب متـداخلة بـاعتبـار ما يندرج تحتها من جزئيات، إلاّ أنّ الجهات فيها متباينة في الحقيقة، فالصلاة المفروضة على سبيل المثال، يمكن أن يقال فيها: إنها واجب موسَّع إذا نظرنا إلى جهة وقتها، وهي في الـوقت نفسه واجب عيني، إذا نـظرنا إليهـا من جهة المكلف بها، وهي أيضاً واجب معين إذا نظرنا إليها من جهة الفعـل المطلوب فيهـا، وهي واجب محـدد إذا نـظرنـا إليهـا من جهـة تحـديـد الشـارع لأجزائها وأركانها.

وكذلك الصوم: فإنه من الممكن أن يقال فيه: إنه واجب مضيق، إذا نظرنا إليه من جهة وقته، وهو في الوقت نفسه واجب محدد، إذا نظرنا فيه من جهة نوعه، وهو في الوقت نفسه واجب معين، إذا نظرنا فيه من جهة تعيين المطلوب به، وهو واجب عيني إذا نظرنا فيه من جهة تعيّن المخاطَب به، وهو واجب محدد إذا نظرنا فيه من جهة تقدير الشارع له بأيام معلومة وهكذا[1].

ومما سبق نستطيع أن نحكم بسلامة التقسيمات التي قسمها العلماء للواجب، سواء منهم من أجمل أو فصل، ولا يضر في هذه التقسيمات كلها التشابه والتداخل الذي لاحظناه في هذه المسألة. والله أعلم.

(ط)

مسائل متفرقة تتعلق ببحث الواجب

هناك مسائل مختلفة تتعلق ببحث الواجب، يجدر بنا أن نتعرض لها تفصيلاً، قبل أن نغادر هذا النوع من الأحكام التكليفية، ويمكننا حصرها في ثلاث مسائل، وهي:

١ ــ المسألة الأولى: مقدمة الواجب.

٢ ــ المسألة الثانية: إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز؟

٣ ــ المسألة الثالثة: هل يتعلق الأداء والإعادة والقضاء بالواجب؟

وسأتكلم عن كل واحدة منها بالتفصيل، إن شاء الله.

● **المسألة الأولى**: وهي: **مقدمة الواجب**:

ولقد عبَّر عنها بعض العلماء بقوله: (وجوب الشيء مطلقاً، يوجب

---

(١) انظر: «مباحث الحكم عند الأصوليين»: ص ٨٧ ــ ٨٨، ففيه بحث جيّد في هذا الموضوع.

وجوب ما لا يتم إلّا به وكان مقدوراً)[1].

ولقد جرى حول هذه المسألة خلاف واسع بين الأصوليين، لا بد لنا قبل الخوض فيها من مقدمة توضح المقصود منها، فأقول:

يقسم العلماء الواجب إلى واجب مقيد وواجب مطلق.

والواجب المقيد هو: (ما كان وجوبه موقوفاً على حصول مقدمته، بأن كان الأمر مقيداً بها كما في قوله عز وجل: ﴿ولله على الناس حِجُّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾[2].

ففي هذه الآية قيّد الله عز وجل الأمر بالحج بالاستطاعة، فلا يجب الحج بدونها، ومقدمة هذا الواجب وهي ـ الاستطاعة ـ لا يجب على المكلف تحصيلها باتفاق العلماء، إذ إنها من متممات الوجوب وليست من متممات الواجب، ولهذا قالوا: **ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، وما لا يتم الوجوب إلّا به فليس بواجب.**

وكذلك الإقامة: فهي شرط لوجوب أداء الصوم، فلا يجب تحصيلها على المكلّف بناء على هذه القاعدة. وهذا هو معنى تفريق بعضهم بين «سبب الوجوب، وسبب الواجب».

والواجب المطلق هو: أن يكون الأمر الذي أفاد الوجوب غير مقيد بما يتوقف وجود الواجب عليه. كما في قوله تعالى: ﴿أَقِم الصلاة لدلوك الشمس﴾[3]، فإن إقامة الصلاة لدلوك الشمس واجب مطلق غير مقيد في هذه

---

(١) انظر: «نهاية السول»: ١/١٩٧.

(٢) الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

(٣) الآية ٧٨ من سورة الإسراء.

الآية بالوضوء، وإن كانت الصلاة متوقفة عليه شرعاً، ولذلك قلنا في تعريف الواجب المطلق: ما لم يقيَّد إيجابه بما يتوقف وجوده عليه، لا ما لم يقيَّد إيجابه بشيء أصلاً[1]، لأن كل واجب في الحقيقة مقيد بشروط الوجوب من وجود محله، والقدرة الممكنة فيه، وغير ذلك. . .

ومحل الخلاف في هذه المسألة إنما هو في مقدمة الواجب المطلق التي يتوقف عليها وجوده لا وجوبه، فهل الأمر بالواجب المطلق هو أمر بالمقدمة أيضاً حتى تكون المقدمة واجبة بنفس إيجاب الواجب، فقال فريق بالإثبات وفريق بالنفي.

وليس النزاع في أن وجوب الواجب المطلق هو بعينه وجوب المقدمة، بل لا خلاف في مغايرة الوجوبين، لأن الوجوب من المعاني النسبية التي تتعدد بتعدد المنسوب إليه. كما أنه ليس الخلاف في أن إيجاب المقدمة من مشمولات اللفظ الدالّ على إيجاب الواجب ومنتظماته، فإنا كثيراً ما نعقل وجوب الواجب، ، ونغفل عن مقدماته. كما أنه لا خلاف في وجوب المقدمة مطلقاً شرعاً[2].

وإنما الخلاف: في أن الأمر الموجب لأداء الواجب المطلق، هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعاً؟ فقال فريق بالإثبات وآخرون بالنفي، وواضح أن ذلك فيما إذا كانت المقدمة خارجة عن الواجب، كالشرط والسبب والمانع. . . أما إذا كانت المقدمة جزءاً من الواجب، فلا خلاف في وجوبها مطلقاً[3].

---

(١) انظر: «نهاية السول»: ١٩٨/١.

(٢) انظر: «سلم الوصول»: ١٩٨/١.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨١/ب).

ولقد اختلفت أقوال العلماء في تحديد الأقوال الواردة في هذه المسألة، فجعلها بعضهم ثلاثة وأوصلها آخرون إلى أربعة أقوال، كما عدّها الزركشي سبعة أقوال[1]. وسأعرض لهذه الأقوال تفصيلاً استيعاباً للبحث:

١ ـ المذهب الأول:

وهو: (إن المقدمة واجبة مطلقاً)، سواء أكانت المقدمة سبباً شرعياً، مثل الصيغة للعتق الواجب، أم سبباً عقلياً، مثل النظر المحصِّل للعلم الواجب، أم سبباً عادياً، مثل حز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب.

وسواء أكانت المقدمة شرطاً شرعياً، مثل الوضوء للصلاة، أم شرطاً عقلياً، مثل ترك أضداد المأمور به، أم شرطاً عادياً، مثل غسل جزء من الرأس في غسل الوجه بالوضوء[2].

لكنهم اشترطوا أن يكون هذا السبب أو الشرط مقدوراً للمكلف، بناء على منع التكليف بما لا يُطاق.

وهذا القول الأول: هو قول أكثر العلماء على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره، والعضد في شرحه عليه، وابن الهمام في تحريره، والغزالي وأكثر الفقهاء، وهو أصحّ المذاهب عند الآمدي وغيره، قال الزركشي في «البحر المحيط»: هذا هو الأصح عند الأصوليين، وبه جزم سليم في التقريب[3].

واستدل هؤلاء على وجوب المقدمة مطلقاً بدليل عقلي، وهو أن التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم ذلك الشيء إلّا به، سواء أكان

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨١/ب).

(٢) انظر: «نهاية السول»: ١/١٩٩؛ و«البحر المحيط»: ص (٨١/ب).

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٢/أ).

ذلك الشيء سبباً للمأمور به أم شرطاً في تحققه. ومثال ذلك: إذا قال السيد لعبده ائتني بكذا من فوق السطح، فلا يتأتى ذلك إلاّ بالمشي ونصب السلم، فالمشي إلى السطح سبب، ونصب السلم شرط، فلزما بلزوم الواجب[1].

إلاّ أن أصحاب هذا القول اختلفوا فيما بينهم إلى قولين:

الأول: أن وجوب المقدمة إنما هو من الصيغة الموجبة للواجب المطلق.

الثاني: أن وجوب المقدمة إنما هو من دلالة الصيغة الموجبة للواجب المطلق، وتضمّنها لها، وإن جمهور الأصوليين يقولون بالرأي الثاني.

فإيجاب الطهارة مثلاً دلّ عليه قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[2]، فالصلاة وجبت مقيدة بالوضوء، فإذا استقر ذلك، ثم ورد قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾[3] وجب حمله على الصلاة المعهودة، وهي المقيدة بالطهارة، والدالّ على الصلاة المقيدة، دالّ على قيدها بالتضمّن[4].

٢ ــ المذهب الثاني:

وهو: (إن المقدمة ليست بواجبة مطلقاً)، سواء أكانت سبباً أو شرطاً، وسواء أكان كل من السبب والشرط شرعياً أم عقلياً أم عادياً، ونسب هذا القول إلى المعتزلة، وحكاه ابن السمعاني في «القواطع» عن الشافعية[5]، وقالوا مستدلّين على ذلك:

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٢/أ).
(٢) الآية ٦ من سورة المائدة.
(٣) الآية ٢٠ من سورة المزّمل.
(٤) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٨٢/أ).
(٥) المصدر نفسه: ص (٨٢/أ).

(أ) إن الخطاب لم يتعرض لإيجاب هذه الأشياء، وإن هذه الشرائط لها صيغ بخصوصها، واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المصوغ له.

ويحمل هذا القول على نفي الدلالة على المقدمة من الصيغة الموجبة للواجب، كما هو واضح من كلامهم، فيكون الخلاف لفظياً بين هؤلاء وبين الجمهور، ولذلك رجح أكثر العلماء اعتباره خلافاً لفظياً. جاء في «فواتح الرحموت»: (والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا، بل إنما أنكروا الوجوب صريحاً فالنزاع لفظي)[1].

(ب) **واستدلّوا ثانياً**: بأنه لو وجب ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة، لزم تعقل الموجب له، لأن الإيجاب بدون التعقل غير معقول، والتالي باطل، لأنا كثيراً ما نؤمر بأشياء ونغفل عن المقدمات.

وأجيبوا: بأن لزوم التعقل هنا ممنوع، وإنما يلزم فيما إذا كان الأمر بالمقدمة صريحاً، وبالذات، ولكنها مأمورة بمأمورية الأول وبالعرض فقط[2].

٣ ـ والمذهب الثالث:

وهو: (إنْ كانت المقدمة سبباً للمأمورية فتجب بوجوبه، وإن كانت شرطاً فلا تجب بوجوبه)، وهو اختيار صاحب المصادر[3].

وفرّق هؤلاء بين السبب والشرط، فقالوا:

إن وجود السبب يستلزم وجود المسبَّب، بخلاف الشرط. وتوضيح ذلك:

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٩٦.
(٢) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/٩٦.
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٢/ب)؛ و«أصول الفقه» لمحمد أبو النور زهير: ١/١٢٣.

أن ارتباط الشيء بسببه، أقوى ارتباطاً منه بشرطه، فالسبب: يؤثر بطرفي الوجود والعدم، أما الشرط: فلا يؤثر إلّا بطرف الوجود فقط، فيتوقف وجود المشروط على وجود الشرط.

والذي يظهر لنا: أن هذا الفرق في ارتباط كل منهما بالواجب، لا يستلزم الفرق في الحكم بينهما، فهو ترجيح بلا مرجِّح كما أجاب بذلك كثير من الأصوليين.

٤ ـ والمذهب الرابع:

وهو: (إنْ كانت المقدمة سبباً أو شرطاً فهي واجبة بوجوب الواجب، وإنْ كانت غيرهما فليست بواجب)، ولقد ذكر هذا المذهب الزركشي في «البحر المحيط»، ولم ينسبه إلى قائل معين[١].

٥ ـ والمذهب الخامس:

وهو: (إنْ كانت المقدمة شرطاً شرعياً فتجب وإلّا فلا)، وهو مذهب لإمام الحرمين، وابن القشيري، وابن برهان من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية، وصاحب البديع من الحنفية[٢].

وقالوا: يجب الشرط الشرعي إذا كان الفعل يتأتى بدونه عقلاً أو عادةً، لكن الشرع جعله شرطاً للفعل كالوضوء.

وأما إذا كان الفعل لم يأتِ اسم الفعل إلّا به عقلاً أو عادة، كالأمر بغسل جزء من الرأس في غسل الوجه، فهو واجب في نفسه ولا نسمّيه شرطاً، إذ لا يتمّ عادة غسل الوجه إلا بغسل شيء من الرأس.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٢/ب).
(٢) انظر: «سلم الوصول»: ١/ ٢٠٠.

٦ ـ والمذهب السادس:

وهو: (الوقف)، ذكره الزركشي في «البحر المحيط»، وقال عنه: أشار إليه صاحب المعتمد، إلزاماً للواقفين في صيغ العموم، لأنه لا يأمن أن يكون أمراً بشرط تحصيل المقدمة، ولا يأمر بخلافه فيجب الوقف[1].

٧ ـ والمذهب السابع:

نقله الزركشي ونسبه إلى بعض المتأخرين، وهو: (إنْ كان ما لا يتم الواجب إلّا به ملازماً في الذهن، بحيث إن المكلف حال استماع الأمر ينتقل ذهنه إلى ذلك الشيء، ويعلم أن الإتيان بالمأمور ممتنع بدون الإتيان بتلك المقدمة، فهو واجب، وإن لم يكن ملازماً، بل يتوقف عليه عقلاً أو شرعاً، فلا يكون الأمر واجباً من تلك الصيغة، بل من المركّب من الأمر والعقل، ومن الأمر والدليل الشرعي[2].

وواضح أن أصحاب هذا الرأي متفقون مع أصحاب الرأي الأول: على أن المقدمة واجبة على كل حال، وهي عندهم إما واجبة بالصيغة نفسها في المثال الأول، أو بالدلالة في المثال الثاني وهذا هو مقتضى قول الجمهور.

وبعد عرض هذه المذاهب بأدلّتها يمكننا تلخيص هذه الأطراف المختلفة بطرف مثبت لوجوب المقدمة، وآخر مانع من وجوبها، وطرف مفرِّق بين نوع منها وآخر.

أما الطرفان الأولان: فهما في الحقيقة متفقان معنًى، وإن اختلفا في اللفظ والتعبير، وكأن سبب مناقشتهم للطرف الأول، فهمهم أنهم يقولون

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٣/أ).
(٢) انظر: البحر المحيط»: ص (٨٣/أ).

بوجوب المقدمات من نفس الصيغة الموجبة للواجب صراحة، وهذا ما لم يصرح به الجمهور وإنما هم متفقون على أن وجوب المقدمات إنما يكون دلالةً وتضميناً فقط.

أما الطرف الذي فرق بين الشرط والسبب، فقلنا عنه أولاً: إنه لا مبرر لتفريقه بينهما، ولا يستلزم الفرق الذي ذكروه بين السبب والشرط اختلافاً بينهما في الحكم.

لذلك: أؤكد أن الخلاف بين أصحاب الرأيين المتناقضين ظاهراً، إنما هو في الحقيقة خلاف لفظي ولم يتوارد النفي والإثبات عندهما على موضوع واحد[1].

ثمرة الخلاف في مسألة مقدمة الواجب:

بقي أن نتساءل: هل لهذا الخلاف في وجوب مقدمة الواجب أثر فقهي أو ثمرة عملية؟

والجواب عن ذلك: أن بعض العلماء جرى على أنه لا فائدة لهذا الخلاف سوى الفائدة الأخروية، وهي: تعلّق الثواب والعقاب.

فلو فعل الإنسان الواجب ومقدماته فهل نقول: يثاب على الواجب وعلى تحصيل مقدماته، لكونها وسيلة للقربة؟

قال القرافي في ذلك: لا نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل، وإنما النزاع إذا تركت الوسيلة مع المقاصد، فهل يعاقب عقابين: عقاب على الوسيلة وعقاب على المقصد؟ وهل يثاب ثوابين عليهما؟

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٢/أ)؛ و«نهاية السول»: ١/٢٠١ ـ ٢١٠؛ و«فواتح الرحموت»: ١/٩٦.

ثم قال: وتعدد الثواب والعقاب لا دليل عليه، وإنما دل الدليل على التوقف، وهو مسلَّم إجماعاً. فمن أين لنا: أن الله يعاقب تارك الجمعة وتارك الحج على ترك العبادة وترك السعي بمجرد كونه آمراً بهما مع السكوت عن السعي؟!

ولك أن تقول: تخريج العقاب على ذلك واضح، وأما تخريج الثواب: ففيه نظر، لجواز أن يثاب عليه وإن لم يكن واجباً[١].

كما جرى بعض العلماء على أن هناك فوائد دنيوية، تتفرع عن هذه المسألة. من ذلك: ما تفرق في كتب الفقهاء من أن:

أجرة الكيّال على بائع المكيل، وأجرة الوزّان على المشتري للثمن، وإذا التزم أحد نقل متاعه إلى مكان فعليه الظروف، وإذا نسي صلاةً من الخمس صلّاها بتيمم واحد عند الشافعية، وإذا خفي عليه موضع النجاسة من الثوب غسله كله، وإذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتا جميعاً، وغير ذلك من الأمثلة التي تفيد أثر لزوم المقدمة[٢].

وعلى كل فإن هذه الأحكام لا يختلف عليها حقيقة بالنسبة لهذه القاعدة، ما دام الطرفان مختلفين لفظاً فقط، كما حققنا سابقاً، وإنما يمكن أن تختلف هذه الآثار فيما لو اعتبرنا الخلاف معنوياً، بأن ينفي أحد الطرفين وجوب المقدمة ويثبت الآخر وجوبها مطلقاً، وليس كذلك.

ولقد نبّه الزركشي في آخر هذا البحث على أن المقدمة واجبة إذا لم يعارضها ما هو أقوى منها ــ وهو شيءٌ متفق عليه ــ ومثل لهذه المسألة بما

---

(١) نقل ذلك الزركشي في «البحر المحيط»: ص (٨٣/ب).
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٤/أ)؛ و «فواتح الرحموت»: ١/ ٩٦.

يـأتي، فقال: (يجب على المـرأة كشف الوجـه في الإحرام، وجـوّزوا لهـا أن تستر القدر اليسير منه الذي يلي الرأس، لأنه لا يمكن استيعاب الرأس بالستـر إلّا بستره، وكأنهم رأوا أن الستر أحوط من الكشف)[1].

● **المسألة الثانية: وهي: إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز؟**

لا بدّ لنا قبل الخـوض في هـذه المســألـة، من أن نبيّن أولاً أن حقــائق الأحكام التكليفية: الواجب والحرام والمنـدوب والمكروه والمبـاح متباينـة فلا يجتمع شيءٌ منـهـا مع الآخر كما هو واضح من تعريفها.

كمـا لا بدّ من أن نبيّن ثـانيـاً: أن كلمـة «الجـواز» تُـطلق عنـد العلمـاء إطلاقات ثلاثة:

الأول: يطلق الجواز ويراد به «الإذن بالفعل». وهو بهذا الإطلاق يشمل الأحكام التكليفية الأربعة: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة. فكل هذه الأنواع يعتبر من المأذون بفعله شرعاً.

الثـاني: ويطلق الجـواز ويراد بـه «الإذن في الفعل والتـرك». وهو بهـذا الإطلاق يشمل الأحكام التكليفية الثلاثة: النـدب، والكراهـة، والإباحـة. أما الواجب فلا يمكن أن يشمله هذا الإطلاق لأنه غير مأذون بتركه.

الثالث: ويطلق الجواز ويراد به «التخيير بين الفعـل والترك». وهـو بهذا الإطلاق لا يشمل إلّا الإباحة[2].

كما أن النسخ للوجوب إنما يكون على أشكال:

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٤/ب).

(٢) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/ ١٠٤؛ و«سلم الوصول»: ١/ ٢٣٨.

فقد يكون النسخ للوجوب بنص دال على الإباحة، وقد يكون النسخ للوجوب بنص دالّ على النهي عنه، كما قد يكون من غير إبانة جواز ولا تحريم[1].

وإن الخلاف الذي جرى في مسألة نسخ الوجوب، إنما هو منحصر في الشكل الأخير من ذلك، وهو: أن ينسخ الوجوب بنصّ لا يدلّ على الجواز ولا على التحريم، فهل يبقى هذا الواجب المنسوخ حكمه بعد النسخ جائزاً أم محظوراً أم متوقَّفاً فيه؟

فاختلف العلماء في هذه المسألة إلى آراء عديدة، وهي:

١ ــ **قال بعضهم**: إنه يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب، ومرادهم بهذا الجواز: عدم الحرج بالفعل، وعدم الحرج بالترك، فيشمل ــ كما مرّ معنا ــ الأحكام التكليفية الثلاثة وهي: المندوب والمكروه والمباح. ويعرف كل من هذه الثلاثة بالدليل الخاص الذي يدلّ عليه.

واختار هذا القول: الباجي من المالكية، وصاحب المحصول من الشافعية، وتابعه المتأخرون، وعزاه بعضهم للأكثر، وليس كذلك[2].

٢ ــ **وقال بعضهم**: إنه يرجع الأمر بعد الوجوب المنسوخ إلى الحظر، وحكى هذا القول: العبدري[3]، وهو غريب جداً، إذ كيف ينتقل حكم الفعل بعد أن يكون واجباً إلى التحريم بمجرد نسخه ولا دليل على ذلك!!!

٣ ــ **وقال بعضهم**: إنه إذا نسخ الوجوب يبقى الندب، وحكاه

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١٠٣.

(٢) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٨٥/أ)؛ و«فواتح الرحموت»: ١/١٠٣.

(٣) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٨٥/أ).

الطرطوشي في «المعتمد»، وقال: وعليه يدل مذهب مالك وصار إليه بعض الشافعية. وهذا يرد قول الغزالي في «المستصفى»، وابن القشيري في أصوله: إنه لم يصر إلى الندب أحد[1].

واستدلوا على ذلك: بصيام عاشوراء، فقالوا: إنه لما نسخ وجوب صومه بقي حكمه مستَحَبّاً، كما أنه لمّا نسخ فرض قيام الليل بالصلوات الخمس، بقي قيامه مستحباً، وكذلك الضيافة التي كانت واجبة في صدر الإسلام، فلما نسخت مع كل حق كان في المال بوجوب الزكاة بقي ذلك كله مستحباً.

وقالوا: إن الإيجاب هو: طلب الفعل مع المنع من الترك، فالدليل الموجب دل على شيئين، فلما رفع أحدهما بنسخ الوجوب وهو المنع من الترك، بقي الشيءُ الآخر وهو طلب الفعل والذي يُطْلَب فعله بعد الوجوب هو الندب، فيصار إليه.

٤ ــ **وقال بعضهم**: إنه إذا نسخ الوجوب لم يبق شيءٌ من ندب ولا إباحة إلّا بدليل آخر، فلا بدّ من التوقف في ذلك، وحكاه الطرطوشي أيضاً وقال: ومنعوا أن يُستَدَلّ به على الجواز فضلاً عن الندب[2].

٥ ــ **وقال بعضهم**: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز بمعنى «الإباحة» فقط، وهي: استواء طرفي الفعل والترك وقالوا: إنه ما دام الوجوب قد ارتفع، فيرتفع بارتفاعه طلب الفعل كما يرتفع منع الترك، فلا يبقى إلّا تخيير المكلف بينهما، وهذا هو معنى الإباحة[3].

---

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٨٥/أ).

(٢) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٨٥/أ)؛ و«نهاية السول»: ١/٢٣٨.

(٣) انظر: كتاب «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو النور زهير: ١/١٣٨.

٦ ـ **وقال بعضهم**: إنه إذا نسخ الوجوب يرجع الأمر إلى ما كان عليه من قبل، من تحريم أو إباحة.

قال الزركشي عنه: وهو قول الأكثر من الشافعية، وصحّحه القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو إسحٰق والغزالي وابن السمعاني وابن برهان والعنبري، وقال هذا: إلّا أن يأتي ما يدلّ على الإباحة. ولا شك بأن هذا الشرط متفق عليه بين الجميع، إلّا أنّ الخلاف عندما لا يوجد دليل يدل على شيء مطلقاً.

كما قال شمس الأئمة السرخسي عنه: إنه قول العراقيين من مشايخ الحنفية، ونسب القول الأول للشافعية، وقال: (وبنوا على هذا الخلاف قوله ﷺ: «مَن حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفِّر عن يمينه ثم ليأتِ الذي هو خير»[1]، فإن صيغة الأمر توجب التكفير سابقاً على الحِنْث، وقد قام الإجماع على عدم وجوبه، فيبقى الجواز عند الشافعي، ولم يبق عندنا. . .)[2].

حقيقة الخلاف في هذه المسألة:

قال التلمساني: أكثرهم يجعل الخلاف لفظياً، لأنهما لم يتواردا على محل واحد، فإن الغزالي عنى بالجواز الذي لا يبقى بعد رفع الوجوب «التخيير»، ولا شكّ في أنه ليس جزءاً للواجب، بل هو قسيمه ومقابله.

ومن قال: يبقى، لم يعن بالجواز التخيير، بل عنى به رفع الحرج، ولا شك في أنه جزء من الواجب.

---

(١) الحديث: في مسلم بأكثر من لفظ. انظر: «شرح مسلم» للنووي: ١١/١١٤.

(٢) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (٨٥/أ).

وتعقّب الأصفهاني قول التلمساني وقال: فيه نظر، لأن الرازي يقول: يبقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك، ثم قال: وبه تبين أن الخلاف معنوي وأن ما قاله ابن التلمساني ليس بحق.

وإن الذي يترجح لدينا بعد عرض هذه الآراء المختلفة كون الخلاف في هذه المسألة معنوياً وليس بلفظي، كما صوّره بعضهم ــ وهو الذي اختاره الزركشي وغيره[1] ــ نظراً لما يترتب على ذلك من أحكام تختلف بحسب القولين ــ الأول والأخير ــ ومن ذلك:

لو كان الفعل قبل الوجوب محرماً ثم نسخ وجوبه، ففي هذه المسألة يختلف الحكم اختلافاً كبيراً على الرأيين:

فعلى قول من قال ببقاء الجواز، يجوز للإنسان أن يقدم على هذا الفعل، وعلى قول من قال برجوع الحكم إلى ما كان عليه، لا يجوز الإقدام عليه، لأنه أصبح حراماً بعودته إلى ما كان عليه، وهو التحريم.

ومن الفروع التي رتبها العلماء على هذا الخلاف:

١ ــ لو أحرم شخص بالظهر قبل دخول الوقت، فلا شك أن الصلاة لا تنعقد فرضاً لوجود المنافي للفرض، وهو: عدم دخول الوقت، واختلفوا في انعقادها نفلاً وعدم ذلك، فعلى القول الأول وهو بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب تنعقد هذه الصلاة نفلاً، وعلى القول الأخير وهو: عودة الحكم إلى ما كان عليه لا تنعقد هذه الصلاة أبداً.

٢ ــ وكذلك: لو اشترى شخص سلعة من شخص، وأحال المشتري البائع بالثمن على شخص آخر مَدين للمشتري ليأخذ منه الثمن، فوجد

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٨٦/أ)؛ و«نهاية السول»: ١/ ٢٣٨.

المشتري عيباً يوجب ردّها، فقد بطلت الحوالة. ولكن هل يجوز للبائع أن يقبض الثمن ويدفعه للمشتري، لأن الحوالة اقتضت الإذن بالقبض أم لا يجوز؟ فعلى القول الأول: يجوز. وعلى الأخير: لا يجوز[1].

إلى غير ذلك من فروع.

● **المسألة الثالثة: هل يتعلق الأداء والإعادة والقضاء بالواجب؟**

لا بدّ لنا وقد تعرّضنا للمسائل المختلفة المتعلقة بالواجب، من أن نعرض لهذه المسألة فيه، فنجد للعلماء في هذه المسألة خلافاً وتفصيلاً، فلقد فرَّق الشافعية فيها بين أقسام الواجب من حيث زمنُ أدائه، التي مرّت معنا في تقسيم الواجب، فقالوا:

(أ) إن كان الواجب مطلقاً، فلا يمكن أن يوصف بالأداء ولا بالقضاء، سواء كان له سبب أوْ لا، وقد يوصف بالإعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركه[2].

وخالفهم الحنفية في ذلك فقالوا: إنه يمكن اتصاف الواجب المطلق عن الوقت بالأداء خاصة، لأن الأداء هو: «تسليم عين المأمور به في الوقت»، فإن هذا التعريف ينطبق على الواجب المطلق إذا أدّاه صاحبه في أي وقت كان، لأن وقته غير محدَّد.

ولا يمكن وَصْفُهُ بالقضاء لأن القضاء هو: «تسليم مثل الواجب بالأمر بعد الوقت». ولمّا لم يكن للواجب المطلق وقت معين يُتَصَوَّر وقوع الفعل بعده، فلا يمكن أن يصدق عليه عندئذ وصف القضاء[3].

---

(١) انظر: «نهاية السول»: ١/٢٤٩.
(٢) انظر: «نهاية السول»: ١/١٠٩.
(٣) انظر: «سلم الوصول»: ١/١١١.

(ب) أما لو كان الواجب مؤقتاً سواء أكان وقته مضيَّقاً أم موسَّعاً: فاتفقوا على أنه لا يخلو من عدة أمور:

فإما أن يُؤدَّى في وقته دون أن يسبق عليه أداء مختل، فيسمّى هذا الإتيان به «أداء» وإما أن يُؤدَّى في وقته، وقد سبق عليه أداء مختل، فيسمى هذا الأداء الأخير له «إعادة»، وإما أن يُؤدَّى بعد وقته فيسمى الإتيان به «قضاء».

وعرَّف العلماء الأداء بأنه: (فعل العبادة في وقتها، أو فعل ركعة منها في الوقت والباقي بعده في الصلاة فقط).

ومن هذا التعريف تظهر لنا صورتان للأداء، وهما:

١ ــ فعل جميع العبادة في الوقت، وهو ما يطلق عليه الحنفية اسم: الأداء الكامل.

٢ ــ فعل بعض معيَّن من العبادة في الوقت والباقي بعده، كما في الصلاة خاصة، وهو ما يطلق عليه الحنفية اسم: الأداء القاصر، أو الناقص.

إلّا أنّ تسمية الصورة الثانية أداء، إنما هو اصطلاح فقهي لا أصولي، إذ إن جمهور الأصوليين: إنما يريدون بالأداء الأداء الكامل فقط.

ولذلك اعترض الزركشي في شرحه على «جمع الجوامع» بأنه اعتبر في الأداء فعلَ البعض في الوقت، ولم يعتبره الأصوليون بل الذي اعتبره الفقهاء. وقال: وكان الأولى للمصنف ألّا يتبع الفقهاء لأنه وضع مختصره في فن الأصول، فكان الأجدر به أن يتبع فيه مصطلح الأصوليين[1].

---

(١) انظر: «سلم الوصول»: ١/ ١١٣.

وإنني أرى أنه لو أشار صاحب «جمع الجوامع» إلى الاصطلاحين، ثم صرح بترجيحه لمصطلح الفقهاء في الأداء، لَسَلِمَ من الاعتراض الذي وُجِّه إليه، إذ إن الذي مشى عليه صاحب «جمع الجوامع» هو المرجَّح في نظري لما يسنده في ذلك من الأدلّة، فلقد جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «من أدرك ركعة في الصلاة فقد أدرك الصلاة. . .»(١).

فإن هذا الحديث صريح باعتبار من أدّى بعض الصلاة مُدْرِكاً لها كلِّها، وإلّا لما سماه الرسول ﷺ مدركاً.

ولأن الركعة ــ كما أشار إلى ذلك صاحب «جمع الجوامع» ــ تشتمل على معظم أفعال الصلاة، لأن معظم الباقي كالتكرير لها.

أما الإعادة: فقد اعتبرها بعض العلماء نوعاً من الأداء، كما ذكر ذلك العضد في شرحه على مختصر ابن الحاجب، فقال: إن الإعادة قسم الأداء في مصطلح القوم، وإن وقع في بعض عبارات المتأخرين خلافه.

ولقد اعترض عليه السعد وغيره في اعتبار الإعادة نوعاً من الأداء. . . إلّا أنّ التحقيق هو: أن الإعادة ما دامت في الوقت فهي قسم من الأداء، كما أنه إذا أفسد المصلي صلاته بعد الوقت كان فعلها ثانية قضاء، وتكون قسماً من القضاء.

ولقد عرَّف الشافعية الإعادة بأنها: «فعل العبادة ثانياً مطلقاً». وقيّدوها بقولهم (مطلقاً) لتشمل إعادة العبادة لعذر من خلل، كما تشمل إعادتها لغير خلل، كمن أعاد الصلاة لتحصيل ثواب الجماعة فقط.

---

(١) الحديث: متفق عليه. انظر: باب من أدرك من الصلاة ركعة في «البخاري»: ١٥١/١.

وخالفهم في ذلك الحنفية فلم يعتبروا فعل العبادة ثانياً بلا خلل من الإعادة، وقالوا: إن هذه العبادة لا توصف بالأداء ولا بالإعادة ولا بالقضاء، وإنما هي: فعل أدرك المتعبِّد به فضل الجماعة فقط ـ كما في المثال السابق ـ.

فلو صلّى المنفرد صلاة صحيحة، ثم صلّى ثانية للحصول على الجماعة، كانت صلاته الثانية إعادة عند الشافعية، خلافاً للحنفية، ولقد وافق البيضاوي رأي الحنفية في هذا ونحا نحوهم كما يفهم من كلامه[1].

كما أن الحنفية لا يطلقون وصف الإعادة على فعل العبادة ثانياً في وقتها المعين لها إذا كان سبب الإعادة لها ترك ركن فيها، لأن الصلاة في المرة الأولى فاسدة، والمعتدّ بها إنما هي الصلاة الثانية، فالأولى لغو، لذلك لا تصحّ تسمية الثانية إعادة.

أما إذا كان سبب الإعادة لها ترك واجب لا تفوت الصحة بفواته، فيعتبرون الإتيان بها ثانية من الإعادة[2].

أمّا القضاء: فعرفه الجمهور بأنه: (فعل العبادة بعد وقتها أو فعل بعض ركعة من الصلاة في الوقت والباقي بعده).

وقال الحنفية في تعريفه: هو: «تسليم مثل الواجب بالأمر بعد وقته»، لأنه تعذّر الإتيان بعينه في الوقت.

إلّا أنه لمّا كان كل من الأداء والقضاء يحمل معنى مشتركاً في اللغة وهو: الإتمام والإسقاط والإحكام، أُطلق الواحد منهما على الآخر على سبيل

---

(١) انظر: «المنهاج» للبيضاوي، المطبوع مع «نهاية السول»: ١/١٠٩.
(٢) انظر: «سلم الوصول»: ١/١١٠.

المجاز، لا على سبيل الحقيقة، حيث أصبح لكل منهما معنًى خاصاً في الاصطلاح، كما صرّح بذلك الدبوسي والسرخسي[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا...﴾[2]، أي أُدِّيَت وانتهت.

وقوله تعالى: ﴿فإذا قَضَيْتُم مناسِكَكم...﴾[3]، أي أدَّيْتموها.

وكقولنا: أدّى فلان ما في ذمّته من حقوق وصلوات، أي قضاها.

كما قسم بعض العلماء الفعل المتعلق به القضاء، إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١ ــ ما يكون أداؤه واجباً كصلاة الظهر المتروكة قصداً ــ بلا عذر ــ.

٢ ــ ما لا يكون أداؤه واجباً، ولكنه ممكن، كصوم المسافر والمريض.

٣ ــ وما لا يكون أداؤه واجباً وليس بممكن أيضاً: كصلاة النائم وصوم المغمى عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخره، فهذا مستحيل عقلاً، لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلاً مع الغفلة عنها، لأنه جَمْع بين النقيضين، وكصوم الحائض، فإن هذا مستحيل شرعاً لا عقلاً، لأن المانع لها من ذلك إنما هو الشرع[4]، ويسميه بعضهم، كالغزالي: أداء[5].

---

(١) انظر: «سلم الوصول»: ١/١١٠.
(٢) الآية ١٠ من سورة الجمعة.
(٣) الآية ٢٠٠ من سورة البقرة.
(٤) انظر: «نهاية السول»: ١/١١٩.
(٥) انظر: «نهاية السول»: ١/١٢٠.

النقطة الثالثة من القسم الثاني

وتبحث في النـوع الثالث من الأحكـام التكليفية ـ المنـدوب ـ ويتفـرع الكلام فيها إلى عدة فقرات، وهي :

(أ)
تـعـريـف المـنـدوب

وقبـل أن أبدأ بتعـريف المندوب لا بـدّ لي من الإشارة إلى أنني قـدّمت بحث المنـدوب على بحث الحرام والمكـروه، وجعلته بعـد الواجب مبـاشرة، نـظراً لاشتراكهـمـا في طلب الفعل، فـإن كـلاً من الـواجب والمنـدوب حكمٌ تكليفي يطلب الإتيان بالفعل، كما أن كلاً من الحـرام والمكروه حكم تكليفي يـطلب الكف عن الفعل، ولـذلك عـدلتُ عن الترتيب المتبـع عنـد الجمهـور إلى هـذا.

على أن وجهة نظر الجمهور في تقديم الحرام على المندوب إنمـا هي : اشتراك الواجب مـع الحرام في الصيغـة الجازمـة التي تفيد الـطلب أو الترك، واشتراك المندوب والمكروه بالصيغة غير الجازمة.

إلاّ أنني أرى الـوجهة الأولى، إذ إن أثـر الطلب أو التـرك أقـوى من أثـر الجزم وعدمه في أنواع الواجب، ولكل وجهة.

أما تعريف المندوب: فهو في اللغة: اسم مفعول من الندب، وهو الدعاء، وقيده بعضهم بالدعاء إلى أمر مهم، وجعل منه قول الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

كما قال بعضهم: إن أصل المندوب «المندوب إليه» ثم حذف الجار والمجرور من اللفظ تخفيفاً[1].

أما المندوب في الاصطلاح: فلقد اختلفت تعريفات العلماء للمندوب، فقال بعضهم: هو «ما يُمدح على فعله ولا يذم على تركه»، وقال آخرون: هو «ما فعله خير من تركه»، واختار الإمام الآمدي بعد أن ناقش هذه التعاريف، بأن المندوب هو:

(المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً)[2].

ويمكننا أن نعرف المندوب بأنه:

(ما ثبت طلبه شرعاً طلباً غير جازم)، ابتعاداً عن التعريف له بحكمه الذي لم يرتضه بعض المحققين، كما مر معنا[3].

ويخرج بقولنا «ثبت طلبه» الحرام والمكروه، فإنهما ثبت طلب تركهما، وبقولنا: «شرعاً» ما ثبت طلبه عن غير طريق الشرع، وبقولنا: «طلباً غير جازم» الفرض والواجب، فإن الطلب فيهما جازم كما مرّ معنا في تعريفهما.

---

(١) انظر: «نهاية السول»: ١/ ٧٧.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/ ١٧٠، و«نهاية السول»: ١/ ٧٨.

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» للفتوحي: ص ١٠٩.

(ب)
الفرق بينه وبين السنّة

يرى جمهور الأصوليين: أن كلمة «مندوب» ترادف في الاصطلاح كلمة سنّة أو مستحبّ أو نفل أو تطوّع.

وخالف في ذلك الحنفية وفرّقوا بين السنّة والنفل، وجعلوا المندوب هو الذي يرادف النفل كما جعلوا السنّة أعلى منه في الرتبة(١).

قال أبو زيد الدبوسي: (نوافل العبادات: هي التي يبتدىء بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة، وحكمها: أن يثاب العبد على فعلها، ولا يذم على تركها لأنها جعلت زيادة له لا عليه، بخلاف السنّة: فإنها طريقة رسول الله ﷺ، فمن حيث سبيلها الإحياء كانت حقاً علينا فعوتبنا على تركها)(٢).

وقال ابن نجيم في «البحر»: (إن السنّة إن كانت مؤكدة قوية لا يبعد كون تركها مكروهاً تحريماً، وإن كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيهاً، أما المستحب والمندوب، فينبغي ألاّ يكره تركه أصلاً إذ لا بدّ لثبوت الكراهة من دليل خاص لأن الكراهة حكم شرعي)(٣).

---

(١) انظر: «البحر المحيط: ص (١٠٤/ب)، و«نزهة المشتاق على لمع أبي إسحق»: ص ١١٧، و«التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٤، و«كشف الأسرار على أصول البزدوي»: ١/٣٠٣.

(٢) انظر: «كشف الأسرار»: ٢/٣١١، و«المرآة»: ٢/٣٩٣.

(٣) انظر: «رد المحتار» لابن عابدين: ١/٤٨٢.

(جـ)

أقســام السنّــة

يمكننا تقسيم السنّة إلى أقسام باعتبارين مختلفين، هما:

(أ) تقسيم السنّة باعتبار ذاتها.

(ب) تقسيم السنّة باعتبار فاعلها.

أما تقسيم السنّة باعتبار ذاتها: فقسمها الحنفية إلى قسمين، هما: سنّة الهدى، وسنّة الزوائد.

وأما تقسيمها باعتبار فاعلها: فلقد قسمها أكثر العلماء إلى قسمين، هما: سنّة عين، وسنّة كفاية.

وسنبدأ هنا بالكلام على التقسيم الأول، وهو تقسيم السنّة إلى سنّة هدى، وسنّة زوائد:

١ ـ سنّة هدى: وهي: التي يوجب تركها الإساءة ـ ويراد بالإساءة هنا: الكراهة التحريمية على التحقيق، كما سيمرّ معنا ـ وتُنَزَّلُ هذه منزلة الواجب إن كانت من أعلام الدين، مثل: الجماعة والأذان والإقامة، وغيرها...

قال مكحول: (السنّة سنّتان: سنّة أخذها هدى وتركها لا بأس به، كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله ﷺ، وسنّة أخذها هدى وتركها ضلالة كالأذان والإقامة وصلاة العيد)[1].

وهي التي يطلق عليها العلماء اسم السنّة المؤكدة ويعرفونها بأنها: ما واظب عليها رسول الله ﷺ[2].

---

(١) انظر: «كشف الأسرار»: ٢/٣١٠.

(٢) انظر: «رد المحتار»: ١/٤٨٢.

٢ ـ **وسنّة زوائد**: وهي: التي لا يوجب تركها الإساءة ولا الملامة، وإنما توجب الكراهة التنزيهية ـ على التحقيق كما سيمرّ معنا ـ ومثّلوا لها بما ورد في لباسه ﷺ وقيامه وقعوده وتطويل القراءة في الصلاة، والأفضل أن يأتي بها الإنسان(١).

وهي التي يسمونها أحياناً بالسنّة غير المؤكدة، ويعرفونها بأنها ما لم يواظب عليها رسول الله ﷺ، بل فعلها مرة أو مرّتين(٢).

وأما تقسيم السنّة باعتبار فاعلها إلى سنّة عين وكفاية، فقالوا:

١ ـ **سنّة العين**: هي: (التي طُلب فعلها من كل فرد بعينه)، ومثلوا لها بسنن الرواتب، والاغتسال يوم الجمعة، وقراءة الأذكار الواردة، وغيرها.

٢ ـ **وسنّة الكفاية**: هي: (التي لم يُطلب فعلها من كل فرد بعينه، وإنما طلب مجرد حصولها)، ومثلوا لها بصلاة التراويح بالجماعة، والاعتكاف بالمسجد، والبدء بالسلام وغير ذلك(٣).

إلّا أن العلماء اختلفوا في تقسيم السنّة إلى هذين القسمين. وممن أشار إلى تقسيمها بذلك ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام» ومثّل لها بما مرّ معنا. ثم فرّق بين سنّة الكفاية وفرض الكفاية، بأن فرض الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به الفرض، والسنّة على الكفاية: ينافيها الاستحباب فيما زاد على ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب(٤).

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٤؛ و«كشف الأسرار»: ٢/٣١٠.
(٢) انظر: «رد المحتار» لابن عابدين: ١/٤٨٢.
(٣) انظر: مقدمة «فتح باب العناية»: ص ١٥.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٧/ب).

ويتضح لنا من تقييده نفي الاستحباب فيما زاد في السنّة الكفائية، بقوله: «على ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب» أن الثواب ثابت للسنّة الكفائية إذا جاء بها أحد بعد سقوط أصل الاستحباب، ويثاب عليها فاعلها، كما في السلام من غير واحد، وصلاة التراويح بالجماعة من الجميع، واعتكافهم في العشر الأواخر من رمضان.

أما لو أذن واحد للصلاة، فلا يستحبّ لغيره أن يؤذن مرة ثانية، وذلك لفوات الوجه الذي اقتضى الاستحباب، والله أعلم.

وخالف بعض العلماء في تقسيم السنّة إلى هذين القسمين، كالشاشي من الشافعية، فقال: لم نرَ في أصول الشرع سنّة على الكفاية بحال، والسنن معلومة، وعلّل ذلك بأن فرض الكفاية: تظهر من الكفاية منه فائدة، وهي: السقوط بفعل البعض عن الباقين، أما السنّة: فلا يظهر لها أثر في كونها على الكفاية، لأنها لا إثم في تركها، فيسقط عمن ترك بفعل من فعل، وإنما هي ثواب يحصل له بالسلام مثلاً، ولا يجوز أن يحصل له ثواب بفعل غيره.

ثم قال: ألا ترى أنه إذا دخل المسجد جماعةٌ سُنَّ لهم تحية المسجد، ولا تسقط سنة التحية في حق بعضهم بفعل البعض، وهذا لأن فرض الكفاية موجَّهٌ على الجماعة احتياطاً ليحصل ذلك الفرض، فإذا فعل بعضهم فقد حصل المقصود وسقط عن الباقين، والسنّة إنما أمر بها استحباباً لحظ المأمور به في تحصيل الثواب، فلا يحصل له ثواب بما لا كسب له فيه(١).

وبعد هذا يظهر لنا: أن من قال بعدم انقسام السنّة إلى سنّة عين وكفاية، إنما نظر إلى عدم شبهها بالفرض الذي يترتب على تقسيمه إلى ذلك

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٧/أ)، و (١٠٨/أ).

سقوط الإثم عن الباقين بفعل البعض، ولمّا لم يكن في السنّة ذلك، فلا فائدة لهذا التقسيم، وأما من قال بتقسيمها إلى ذلك نظر إلى أن هناك بعض السنن يسقط طلب الاستحباب لفعلها بفعل بعض الناس، كمن أذن للصلاة مثلاً، فإن أذانه أسقط فضيلة الأذان عن غيره.

وهناك بعض السنن لا يسقط طلب الاستحباب لفعلها بفعل بعض الناس، كما إذا صام جماعة الأيام البيض من كل شهر، فإن طلب الاستحباب لصيام هذه الأيام باق في حق الجميع.

ويكفي في نظري هذا الفرق لترجيح قول من قال بانقسامها، ولا يشترط أن تشابه تقسيم الفرض من كل الوجوه... وهذا هو الرأي المشهور عند العلماء(١).

ويستتبع تقسيم السنّة إلى سنّة عين وكفاية البحث فيما مرّ معنا سابقاً في تقسيم الواجب إلى ذلك، من أن الخطاب فيها متوجه إلى الجميع أو إلى بعض مبهم، وغير ذلك، ولا حاجة لتكرار مثل هذا، فما مرّ هناك من تحقيق يغني عنه في هذا المقام.

(د)
إطلاق لفظ السنّة، حقيقةً ومجازاً

وقبل الانتهاء من تعريف السنّة وأقسامها، لا بدّ من التعرض إلى خلاف العلماء في إطلاقها، فهل تطلق حقيقة على سنة الرسول ﷺ خاصة، وتطلق على سنّة غيره مجازاً، أم أنها تطلق على الجميع حقيقة؟

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٧/أ)؛ ومقدمة «فتح باب العناية»: ص ١٥؛ و«سلم الوصول»: ١/١٨٧.

قال السعد في «التلويح»: (ولا نزاع في صحة الإطلاق لغة على غير سنّة النبي ﷺ، وأما في الاصطلاح:

١ ــ فعند المتقدمين من الحنفية، وجمهور الشافعية، وأهل الحديث، وأكثر المالكية: ينصرف لفظ السنّة إذا أطلق، إلى سُنّة النبي ﷺ خاصة.

٢ ــ وقال الكرخي من الحنفية، والصيرفي من الشافعية: لا يجب حمله على سنّة الرسول ﷺ إلاّ بدليل، وهو قول أبي زيد الدبوسي، والبزدوي، والسرخسي، وأكثر المتأخرين[١].

كما نقل السرخسي عن الإمام الشافعي، أنه ذهب في مذهبه القديم إلى القول الأول، ورجع في مذهبه الجديد إلى الثاني[٢].

إلاّ أنّ السيوطي بعد أن ذكر هذا القول عن بعض الشافعية، ردّ عليهم بما نقله من نصوص عن الإمام الشافعي في كتابه الأم، وهو من الكتب الجديدة له، فقال: لكن نص الشافعي في الأم، وهو من الكتب الجديدة، على ذلك، فقال في باب عدد الكفن، بعد ذكر ابن عباس رضي الله عنهما، والضحّاك بن قيس: رجلان من أصحاب رسول الله ﷺ لا يقولان السنّة إلاّ لسنّة رسول الله ﷺ[٣].

كما نقل السيوطي قول أبي الحسن القطان عن الشافعي أنه قال: يجوز أن يراد بذلك ما هو الحق من سنّة النبي ﷺ[٤].

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٤؛ و«كشف الأسرار»: ٢/٣٠٨ ــ ٣٠٩؛ و«أصول السرخسي»: ١/١١٣ ــ ١١٤.

(٢) «أصول السرخسي»: ١/٣٨٠.

(٣) انظر: «البحر الذي زخر شرح ألفية الأثر» للسيوطي، مخطوطة غير مرقمة في مكتبة شيخ الإسلام، بالمدينة المنورة.

(٤) المصدر نفسه.

ومن هذه الأقوال التي نقلها السيوطي، نستطيع أن نؤكد بأن للشافعي في هذه المسألة قولين.

كما ذكر البيهقي: أنه لا خلاف بين أهل النقل: أن الصحابي إذا قال: أُمِرْنا أو نُهِيْنا، أو من السنّة كذا، أن يكون حديثاً مسنداً.

وقال الحاكم في المستدرك: أجمعوا على أن قول الصحابي: السنّة كذا، حديث مسند[1]، ولعله أراد إجماع أهل الحديث على ذلك بخلاف غيرهم.

دليل القول الأول:

واستدلّ أصحاب القول الأول على أن لفظ السنّة ينصرف إلى سنّة الرسول ﷺ عند الإطلاق، بما يأتي:

إن الرسول ﷺ هو المقتدىٰ به والمتبَع على الإطلاق، فلفظ السنّة على الإطلاق لا يحمل إلاّ على سنّة الرسول ﷺ، كما لو قيل: هذا الفعل طاعة، فلا يحمل إلا على طاعة الله ورسوله خاصة.

وأما إضافتها إلى غير الرسول ﷺ فمجاز، لاقتدائه فيها بسنّة الرسول، فوجب أن يحمل عند الإطلاق على حقيقته دون مجازه[2].

دليل القول الثاني:

واستدلّ أصحاب القول الثاني بما يأتي:

١ ـ إن لفظ السنّة يطلق على طريقة غير الرسول ﷺ من الصحابة،

---

(١) المصدر نفسه. «البحر الذي زخر شرح ألفية الأثر» للسيوطي.

(٢) انظر: «كشف الأسرار»: ٢/١٢٤؛ و«أصول السرخسي»: ١/١١٤.

فإن الصحابة قد سنّوا أحكاماً، فقد ورد: أنه جلد علي في الخمر أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وجلد عمر ثمانين وكلٌّ سُنَّة.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين...»(١)، وأطلق اسم السنّة على طريقتهم.

وقد أطلق رسول الله ﷺ لفظ السنّة أيضاً على سنّة غيره، فقال: «من سَنَّ في الإسلام سُنّة حسنة فله أجرها...»(٢).

٢ ـ إن السلف كانوا يطلقون اسم السنّة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ويقولون: (سنّة العُمَرَيْن)(٣)، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصحّ صرفها إلى سنّة الرسول ﷺ عند الإطلاق إلّا بدليل.

ولهذا فإننا نميل بعد هذا لترجيح القول الثاني على الأول، احتياطاً في نسبة كلمة السنّة إلى صاحبها عند الإطلاق، ولا سيما قد شاع إطلاقها على غير سنّة الرسول ﷺ عند السلف، وما ذكره الإمام الشافعي في الأم عن ابن عباس وغيره أنهم لا يطلقون السنّة إلّا على سنّة رسول الله ﷺ، فإن هذه المعرفة دليل على صرفها لذلك، والطرفان متفقان على صرفها إلى سنّة الرسول ﷺ بالدليل الخاص.

وفي تأييد هذا القول، قال الإمام السرخسي: (وقد ظهر من عادة الصحابة التقييد عند إرادة سنّة رسول الله ﷺ بالإضافة إليه... ثم قال: فبهذا

---

(١) الحديث: رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح. انظر: د (٤٦٠٧)؛ و ت (٢٦٧٨).

(٢) الحديث: رواه الإمام مسلم. انظر: م (١٠١٧).

(٣) انظر: «البحر الذي زخر» للسيوطي، (مخطوط مكتبة شيخ الإسلام، بالمدينة المنوّرة).

يتبين لنا أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ، فإنه لا يكون مرادهم الإضافة إلى رسول الله ﷺ نصاً، ومع الاحتمال لا يثبت التعيين إلّا بدليل)[1].

كما يظهر لنا مما مرَّ معنا، أن للسنّة إطلاقاً آخر، بمعنى «الأمر المشروع»، لا بمعنى السنّة الاصطلاحية التي كنا نتحدّث عنها أول البحث.

ومن ذلك ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: كان في بريرة ثلاث سُنَن...[2]. والمراد بها ثلاث شرائع وأحكام وقضايا، ومثل ذلك كثير.

(هـ)
حكم المندوب

صرَّح أكثر الأصوليين بحكم المندوب في كلامهم على تعريفه، حيث عرفوه بحكمه، فقالوا: المندوب هو: (ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه).

إلّا أنه قد مرَّ معنا سابقاً تفريق الحنفية بين السنَّة والمندوب والنفل، وجعلهم السنَّة أعلى هذه المراتب، فقالوا عنها: يعاقب على تركها، كما صرَّح بعضهم بأنه يقاتل عليها إذا تركت وكانت من أعلام الدين.

قال ابن عابدين: (والأرجح أن يأثم بترك السنَّة المؤكدة كالواجب[3])، ونقل عن صاحب البحر، من الحنفية قوله: (إن السنَّة إن كانت مؤكدة قوية لا يبعد كون تركها مكروهاً تحريماً، وإن كانت غير مؤكدة، فتركها مكروه تنزيهاً، أما

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/٣٨١.
(٢) الحديث: متفق عليه. انظر: في الطلاق: ١٤؛ والفتح: ٩/٤٠٤، رقم (٥٢٧٩). وانظر: م في العتق: ١٤.
(٣) «رد المحتار» لابن عابدين: ١/٦١٠.

المستحب أو المندوب فينبغي ألا يكره تركه أصلاً، إذ لا بد لثبوت الكراهة من دليل خاص، لأن الكراهة حكم شرعي)[1].

وقال الإمام السرخسي في ذلك:

(حكم السنَّة هو الاتباع، فقد ثبت بالدليل على أن رسول الله ﷺ متبع فيما سلك من طريق الدين قولاً وفعلاً، وكذلك الصحابة بعده، وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنَّة، خالٍ عن صفة الفرضية والوجوب، إلّا أن يكون من أعلام الدين، فإن ذلك بمنزلة الواجب في حكم العمل على ما قال مكحول ــ رحمه الله ــ : السنَّة سنَّتان: سنة أخذها هدى وتركها ضلالة، وسنَّة أخذها حسن وتركها لا بأس به فالأول نحو: صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها، والثاني: نحو ما نقل من طريقة الرسول ﷺ في قيامه ولباسه وركوبه. . .)[2].

ثم قال السرخسي: (وسننه في العبادات متبوعة أيضاً، فمنها ما يكره تركها، ومنها ما يكون التارك لها مسيئاً ومنها ما يكون المتبع لها محسناً، ولا يكون التارك لها مسيئاً، ثم قال: وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله يكره، وقد أساء، ولا بأس به، وحيث يقول: يعيد، فهو دليل الوجوب)[3].

١ ــ السنَّة المؤكدة: وهي ــ سنَّة الهدى ــ ويكون حكم تركها مع

---

(١) «رد المحتار» لابن عابدين: ١/٤٨٢.

(٢) «أصول السرخسي»: ١/١١٤ ــ ١١٥؛ و«كشف الأسرار»: ٢/٣١٠ ــ ٣١١؛ و«الموافقات»: ١/٧٠ ــ ٧١.

(٣) «أصول السرخسي»: ١/١١٤ ــ ١١٥.

الإصرار مكروهاً تحريماً لقربها من الواجب.

٢ ـ السنّة غير المؤكدة: وهي ـ سنّة الزوائد ـ ويكون حكم تركها مكروهاً تنزيهاً.

٣ ـ النفل: وحكمه يثاب فاعله، ولا يكره تركه.

ولقد أثبتنا قيد الترك مع الإصرار في حكم السنّة المؤكدة، تفريقاً لها عن الواجب الذي يعاقب على تركه ولو مرة واحدة، إذ إن ترك السنّة المؤكدة مرة من المرات، أو لظرف من الظروف لا يجعل صاحبها مستحقاً للعقاب. وبهذا صرَّح صاحب البحر بأنه يتعين حمل الترك على سبيل الإصرار توفيقاً بين كلامهم[١].

ولقد عبَّر بعض الحنفية في بيان حكم ترك السنّة باستحقاق العتاب عليها ولعلهم[٢] أرادوا بذلك استحقاق العتاب عليها في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا، فحق على تارك السنّة أن يُعاتَب على تركها من قبل أهله وإخوانه ومجتمعه وولي أمره، لمخالفته وإعراضه عن سنّة الرسول ﷺ التي من شأنها الاتباع. وأما في الآخرة، فإنه يستحق العتاب من الشارع، ويؤيده ما جاء في الحديث الشريف: «أن الله يقول لعبده يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال يا رب: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت، أن عبدي فلاناً مرض فلم تَعُدْه، أما علمتَ أنك لو عدتَه لوجدتني عنده؟...» الحديث، فإنه صريح بمعاتبة الله عز وجل لتارك السنن[٣].

وفي ذلك يقول أبو اليسر في أصوله، كما نقل عنه ابن عابدين: (ويلام

(١) «رد المحتار»: ١/٣٤٩؛ و«التقرير والتحبير»: ١/١٤٩.

(٢) «كشف الأسرار»: ٢/٣١١؛ و«شرح المنار»: ص ٥٨٧.

(٣) الحديث: رواه مسلم في عيادة المريض. انظر: م (٢٥٦٩).

على تركها مع لحوق إثم يسير)[1]، والمراد بالإثم اليسير ما كان دون إثم ترك الواجب، وفي هذا المعنى قال صاحب البحر:

(إن الظاهر من كلامهم: أن الإثم منوط بترك الواجب أو السنَّة المؤكدة، لتصريحهم بإثم من ترك سنن الصلوات الخمس على الصحيح، وتصريحهم بإثم من ترك الجماعة مع أنها سنة على الصحيح، ولا شك بأن الإثم بعضه أشد من بعض، فالإثم لتارك السنَّة المؤكدة أقل منه لتارك الواجب)[2].

فكما فرَّق العلماء في حكم ترك السنَّة عن حكم ترك الواجب، لا بد أن نفرق في حكم ترك السنَّة عن حكم ترك المباح، إذ إن المندوب درجة تتراوح بين الواجب والمباح، ولذلك قال المحقق الشيخ أنور الكشميري معلقاً على كلام صاحب البحر السابق ما نصَّه: (وأنا مع ابن نجيم ــ رحمه الله تعالى ــ في هذه المسألة)[3].

وإن دليل القول الراجح بتأثيم تارك السنَّة المؤكدة، مع الإصرار على تركها، ما يأتي:

١ ــ قال ابن مسعود رضي الله عنه: (من سره أن يلقى الله غداً مسلماً، فليحافظ على هذه الصلوات حيث يُنادي بهن، فإن الله تعالى شرع لنبيّكم ﷺ سنن الهدى، وإنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته، لتركتم سنَّة نبيّكم، ولو تركتم سنَّة نبيّكم لضللتم)، وفي رواية: (إن رسول الله ﷺ علّمنا سنن الهدى، وإن من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذَّن فيه)[4].

---

(١) «رد المحتار»: ١/٣٤٩.

(٢) المصدر نفسه: ١/٣٤٩.

(٣) «فيض الباري على صحيح البخاري» للكشميري: ١/١٤١.

(٤) الحديث: رواه الإمام مسلم وأصحاب السنن. انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/١١٩.

فلقد سمى ابن مسعود ترك السنَّة ضلالاً.

٢ ـ ولقد رتَّب رسول الله ﷺ الوعيد على ترك السنَّة، فقال في حديث الأمر بتسوية الصفوف في الصلاة، وذلك سنَّة، ما نصه: «لتُسَوُّنّ صفوفكم أو ليخالِفَنَّ الله بين وجوهكم»[١].

٣ ـ كما دعا رسول الله ﷺ على من ترك السنَّة وأصر على تركها في حديث الأعرابي الذي أكل بشماله، فقال النبي ﷺ: كُلْ بيمينك، فقال: لا أستطيع، فدعا عليه بقوله: لا استطعت، فما رفعها إلى فيه[٢]. ولولا أهمية السنَّة وضرورة التمسك بها لما دعا عليه رسول الله ﷺ وهو الرؤوف الرحيم.

إلى غير ذلك من أحاديث تدل على هذا المعنى.

ملاحظة: ولقد صرح بعض الحنفية في بيان حكم تارك السنّة: بأنه يُحْرَم الشفاعة، كما فسَّر بعضهم حرمان الشفاعة هذه بأن يحرم من أن يشفع في غيره، لا أنه لا يشفع له، لأن الشفاعة ثابتة لأهل الكبائر.

إلّا أن الدليل الذي استندوا إليه في ذلك يناقض هذا التأويل للشفاعة، حيث رووا عن رسول الله ﷺ، قوله: «من ترك سنّتي لم ينلْ شفاعتي»[٣]، فإن نصه صريح بحرمان تارك السنّة من شفاعة الرسول ﷺ فيه.

---

(١) الحديث: متفق عليه. انظر: باب تسوية الصفوف في البخاري: ١/١٨٤.

(٢) الحديث: رواه الإمام مسلم. انظر: م (٢٠٢١).

(٣) لم أجد هذا الحديث في كتب السنّة بحسب اطلاعي، وإنما استشهد به بعض الفقهاء، كابن عابدين وغيره، والله أعلم برتبته. انظر: «التلويح»: ٢/١٢٦.

وإذا صح سنده، يمكن حمل الحرمان من الشفاعة فيه على الشفاعة الخاصة، التي ميّزها العلماء عن الشفاعة العامة الشاملة، والله أعلم.

ولقد أضاف الشاطبي على حكم المندوب أمرين:

الأول: قال: إذا كان الفعل مندوباً بالجزء، كان واجباً بالكل، كالأذان في المساجد الجوامع وغيرها، وصلاة الجماعة وصلاة العيدين، وصدقة التطوع والنكاح والوتر، وسائر النوافل الرواتب.

فإنها مندوب إليها بالجزء، ولو فرض تركها جملة واحدة، لجرح التارك لها، ألا ترى أن في الأذان إظهار لشعائر الإسلام، ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه، وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها فلا تقبل شهادته، لأن في تركها مضادّة لإظهار شعائر الدين، وقد توعّد الرسول ﷺ من داوم على تركها، فَهَمَّ أن يحرق عليهم بيوتهم.

والثاني: أن المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعم وجدته خادماً للواجب، لأنه إما مقدمة له أو تكميل له، أو تذكار به، كان من جنس الواجب أو لا، ثم مثل لذلك وقال: فإن كان كذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل، وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل والجزء(١).

كما تعرض الزركشي في حكم المندوب إلى نقطتين، فقال:

١ ــ إنّه لا يترك المندوب لكونه صار شعاراً للمبتدعة، خلافاً لابن أبي هريرة، وما ورد من أن رسول الله ﷺ ترك القيام للجنازة لمشابهة اليهود، فهو مشرّع.

---

(١) «الموافقات»: ١/٧٠ ــ ٨٢.

٢ ــ ولا يترك المندوب لخوف اعتقاد العامّة وجوبه خلافاً لمالك، ووافقه من الشافعية أبو إسحٰق المروزي فيما حكاه الدارمي في الاستذكار أنه قال: لا أحب أن يداوم الإمام على مثل أن يقرأ كل يوم جمعة ــ الجمعة ونحوه ــ لئلا يعتقد العامة وجوبه(١).

إشكال في حكم المندوب:

وبقي في حكم المندوب إشكال، وهو:

كيف حلف الأعرابي الذي علّمه الرسول ﷺ الفرائض، ثم بيَّن له أنه لا يجب عليه غيرها إلّا أن يتطوّع، فأقسم أنه لا يزيد على هذا، ولا ينقص؟ فهل يجوز الحلف على عدم فعل السنن والنوافل؟

ولقد أجاد في الجواب عن ذلك المحقق الشيخ أنور الكشميري في «فيض الباري»، فقال:

(ولقد أجاب عنه العلماء بجوابين:

الأول: إنه محاورة لتحفظ الأمور، أي: كأنه يريد أن يقول بأنه لا يغيِّر شيئاً.

والثاني: إنه لا يزيد عدد الفرائض ولا ينقص منها.

ثم قال عن الجواب الأول بأنه ينتقض بما أخرجه البخاري في الصيام من طريق إسماعيل بن جعفر وهو: «والله لا أتطوع»، فإنه صريح بنفي التطوع، والقصر على الفرائض، كما أجاب عن القول الثاني: بأنه مهمل. ثم قال: والوجه عندي: أن هذا الرجل جاء إلى صاحب الشريعة واسترخص منه

---

(١) «البحر المحيط» للزركشي: ص (١٠٧/أ).

بلا واسطة، فرخص له الشارع خاصة، فيصير مستثنى من القواعد العامة، كما في الأضحية: «ولا تجزىء عن أحدٍ بعدك». وهذا أيضاً باب يعلمه أهل العرف، فلا أثر له على القانون العام...).

ثم قال: (وهناك إشكال آخر: وهو: أنه كيف بشّره بالفلاح على أداء الزكاة والصلوات الخمس فقط، مع أن في الإسلام أحكاماً غيرها... وجوابه: إن في بعض طرقه: «فأخبره بشرائع الإسلام»)(١).

وبهذا يندفع الإشكال، والله أعلم.

(و)
صيغ المندوب وأساليبه

وإن للمندوب صيغاً مختلفة تدل عليه، من ذلك:

١ ــ صيغة الأمر إذا رافقتها قرينة تصرفها عن إرادة الوجوب، لأن الأمر إذا أطلق دل عند الجمهور على الوجوب، ولا يدل على غير ذلك من الندب أو الإباحة إلّا بالقرينة الصارفة عن ذلك.

وقد اختلف العلماء في الأمر، هل هو حقيقة في الوجوب فقط، مجاز في غيره، أم أنه حقيقة مشتركة بين الجميع؟ إلى قولين مختلفين... إلّا أنهم اتفقوا على إمكان صرفه عن الأصل الذي هو له بالقرينة، سواء أكانت هذه القرينة منصوصاً عليها، أم ملحوظةً مستفادة من الأدلة الشرعية العامة والقواعد الكلية.

ومن أمثلة القرائن المنصوص عليها والصارفة من الوجوب إلى الندب،

---

(١) انظر: «فيض الباري على صحيح البخاري» للشيخ محمد أنور الكشميري: ١٣٨/١.

قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينْتُم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه. . .﴾[1]. فإن الأمر بالكتابة هنا ظاهره الوجوب لورود صيغة الأمر، وهي (فاكتبوه)، إلّا أن هذا الأمر مصروف عن الوجوب إلى الندب بالقرينة الدالّة على ذلك، وهي قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فإن أَمِنَ بعضُكم بعضاً فليؤدِّ الذي اؤتمن أمانتَهُ. . .﴾[2].

ومن أمثلة القرائن غير المنصوص عليها، قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً. . .﴾[3]، فقد دلّت القواعد العامة في الملكية على أن المالك حرٌّ في تصرفه في ملكه، فحُمل الأمر لذلك على الندب دون الوجوب.

٢ ــ وقد يستفاد الندب من صيغ أخرى تدل عليه، وذلك مثل تصريحه ﷺ بقوله: سَنَنْتُ، كما في قيام رمضان: «وسَنَنْت لكم قيامه»، وقوله في غسل الجمعة: «ومن اغتسل فالغسل أفضل».

ومن ذلك الصيغ التي تدل على الترغيب، مثل حَبَّذا لو فعلت كذا، أو نِعْمَ. . . ومن ذلك قوله ﷺ لبريرة حين عتقت وكانت زوجة لرقيق «لو راجعتيه»، وقوله: «أحب العمل إلى الله الصلاة لوقتها. . .»، إلى غير ذلك[4].

---

(١) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة.
(٢) الآية ٢٨٣ من سورة البقرة.
(٣) الآية ٣٣ من سورة النور.
(٤) راجع: «مباحث الحكم عند الأصوليين» للدكتور محمد سلام مدكور، في صيغ المندوب.

(ز)

مسائل متفرقة تتعلق بالمندوب

ويمكننا إجمال هذه المسائل المتعلقة بالمندوب في أربع مسائل:

- **المسألة الأولى**: وهي: **هل المندوب مأمور به حقيقة؟**

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين:

١ ــ ذهب جمهور الشافعية والحنابلة إلى أن المندوب مأمور به حقيقة، وهو قول فخر الإسلام البزدوي من الحنفية[١]، ومشى عليه الفتوحي من الحنابلة[٢].

٢ ــ وذهب الكرخي وأبو بكر الرازي من الحنفية إلى أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وإنما يعتبر مأموراً به عن طريق المجاز.

واختار هذا القول بعض الشافعية كأبي حامد الإسفراييني وأبي إسحاق وأبي بكر الشاشي وإلْكِيَا الهَرّاس، ونقله ابن السمعاني في البرهان عن معظم أصحاب الشافعي، كما ذكره الفتوحي عن أبي الخطاب والحلواني، وقال ابن العربي في المحصول: إنه المختار. وبهذا يكون للشافعية والحنابلة قولان في هذه المسألة[٣].

دليل أصحاب القول الأول:

واستدلوا على أن المندوب مأمور به بأن:

---

(١) انظر: «التلويح»: ١/١٥٦.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٦.

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٦؛ و«البحر المحيط»: ص (١٠٥/ب).

١ ــ فعل المندوب يسمى طاعة، وذلك لما فيه من الامتثال للأمر، ولهذا يقال: فلان مطاع الأمر، ومنه قول الشاعر:

ولو كنت ذا أمر مطاع لما بدا تَوانٍ من المأمور في كل أمركا[١]

٢ ــ قد شاع إطلاق الأمر على المندوب عند أهل اللغة، فإنهم قسموا الأمر إلى أمر إيجاب وأمر ندب[٢].

دليل أصحاب القول الثاني:

واستدل هؤلاء على أن المندوب غير مأمور به حقيقة بما يأتي:

١ ــ إن الأحاديث تفيد أن المندوب غير مأمور به حقيقة، كقوله ﷺ: «لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك...»[٣]، وقوله لبريرة: «لو راجعتيه»، فقالت: يا رسول الله! تأمرني؟ قال: «لا، إنما أنا أشفع»، قالت: لا حاجة لي فيه[٤].

فنفي الأمر في الحديثين مع أن الفعل فيهما مندوب، فيدل على أن المندوب غير مأمور به[٥].

٢ ــ وقالوا: لو كان المندوب مأموراً به لكان تركه معصية، لأن تركه مخالفة للأمر وليس كذلك، فلم يقل أحد بأن ترك المندوب معصية[٦].

٣ ــ وأجابوا عن شيوع ذلك عند أهل اللغة بأنهم قسموه أيضاً إلى أمر

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٠ ــ ١٧١.
(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٠ ــ ١٧١.
(٣) انظر: «شرح مسلم» للنووي: ٣/١٤٣.
(٤) انظر: «الفتح»: ٩/٤٠٨، رقم (٥٢٨٣).
(٥) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٠ ــ ١٧١.
(٦) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧١؛ و «فواتح الرحموت»: ١/١١١.

إباحة وتهديد وغيرها، ولم يقل أحد بأن هذه مأمور بها، وإن أهل اللغة إنما قسموا هذا التقسيم بناء على المعنى المجازي للأمر، وهذا باصطلاحهم الخاص بهم[1].

ثمرة الخلاف بين القولين:

جعل بعض العلماء الخلاف في هذه المسألة بين القولين خلافاً معنوياً، ورتبوا عليه آثاراً فقهية، واختار ذلك الزركشي، وقال عنه: هو الصحيح. وذكر لذلك بعض الآثار، منها:

فائدته في الأصول: إنه إذا قال الراوي: «أمرنا» أو «أمرنا النبي ﷺ بكذا»، فإن قلنا: لفظ الأمر يختص بالوجوب، كان اللفظ ظاهراً في ذلك حتى يقوم دليل على خلافه، وإن قلنا: إنه يتردد بينهما: لزم أن يكون مجملاً[2].

ومن ذلك: إذا ورد لفظ الأمر، ودل دليل على أنه لم يُرَدْ به الوجوب، فمن قال بأنه حقيقة في المندوب حمله على الندب، ولم يحتج في ذلك إلى دليل، لأن للفظ عنده حقيقتين: إحداهما: بالإطلاق، والأخرى: بالتقييد، وكما حُمل عند الإطلاق على أحدهما، حُمل عند التقييد على الأخرى. ومن قال: إنه مجاز: لم يحمله عليه إلا بدليل، لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلّا بدلالة، لجواز كون الأمر عندئذ للإباحة وغيرها[3].

كما جعل بعضهم الخلاف لفظياً، وذلك لأن المندوب عند الطرفين مطلوب بالاتفاق، وبقي الخلاف في إطلاق اسم الأمر على المندوب حقيقة أو مجازاً، وهذا هو قول إمام الحرمين والقشيري.

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/ ١١٢.
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٦/أ).
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٦/أ).

وإن الذي أرجّحه في اعتبـار هذا الخـلاف، أنه لفـظي، لما ذكـروا من اتفاقهم جميعاً على أنه مطلوب، إلّا أن طلبه غير جازم، كما مرّ معنا.

وما ذكروه في ترتيب الآثار على الخلاف مردود في نظري، إذ يحتاج من قال بأنه حقيقة في الندب أيضاً، إلى دليـل ليفرق بين إرادة الوجوب، والندب، وهذا الدليل هو القـرينة الصـارفة المصـرَّح بها أو الملحـوظة كمـا مر معنـا في صيغة الندب، ويصلح هذا أن يكون دليلاً للطرف الآخر.

ومـع ترجيحي لاعتبـار الخلاف لفـظياً، **أميـل إلى القول بـأن المندوب مأمور به حقيقـة**، لما شـاع في لسان الشـرع واللغة معـاً استعمالـه في ذلـك، والأصل في ذلك الحقيقة لا المجاز. فقد قال تعالى: ﴿إن الله يـأمـر بالعـدل والإحسان. . . ﴾[1]، فإن هذا الأمر عـام يشمل الواجب والمندوب منه.

وفي الحديث: «أمرنـا رسول الله ﷺ بعيـادة المريض، واتبـاع الجنازة، وتشميت العاطس، وإبرار المقسم، ونصر المظلوم، وإجـابة الـداعي، وإفشاء السلام»، متفق عليه[2]. فـإن في الخصال المـأمور بهـا ما هـو مندوب كعيـادة المريض وإفشاء السلام. وفي الحديث عن أم عـطية رضي الله عنهـا، قالت: أمـرنا ـ النبي ﷺ ـ أن نُخـرج في العيدين العـواتقَ. . . »[3]. وليس إخـراج العواتق واجباً.

وكثير هذا في لسان الشارع، والأصل فيه الحقيقة لا المجاز.

وأما استدلال الطرف الثاني بحـديث: «لولا أن أشقَّ على أمتي. . . »،

---

(١) الآية ٩٠ من سورة النحل.

(٢) انظر: خ (١١/١٥ و١٦)؛ و م (٢٠٦٩).

(٣) الحديث: متفق عليه. انظر: «البخاري»: ٢/٢٨.

وحديث بريرة، فإن لفظ الأمر هنا محمول على الأمر بالوجوب، ويدل على ذلك ما رواه البزار في مسنده في هذا الحديث قوله ﷺ: «لفرضت عليهم»[1].

وبهذا يظهر لنا رجحان القول بأن المندوب مأمور به حقيقة وهو الذي ذهب إليه أكثر الشافعية والحنابلة، واختاره من الحنفية البزدوي[2]، كما أنه وجه للمالكية[3]، والله أعلم.

● **المسألة الثانية: وهي: هل يعتبر المندوب من أحكام التكليف؟**

جرى أكثر الأصوليين في عرض هذه المسألة على جعل الخلاف فيها منحصراً بين الجمهور الذين ينفون عن المندوب صفة التكليف، وبين الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني[4]، الذي يجعله من أحكام التكليف.

إلا أن الذي يظهر لنا بعد التحقق من هذه المسألة في الكتب المختلفة إنما هو: أن هناك عدداً غير قليل من الشافعية يثبتون بأن المندوب من أحكام التكليف، ومن هؤلاء الزركشي في «البحر المحيط»، كما أنه قول عدد من الحنابلة واختاره الفتوحي في «شرح الكوكب المنير» إذ يقول: (وهو: أي المندوب تكليف، قاله الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني[4]، والقاضي أبو بكر ابن

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٦/أ).
(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/١٥٦.
(٣) انظر: «المسوّدة» لآل تيمية: ص ٦.
(٤) الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الفقيه الشافعي الأصولي، المكنّى بأبي إسحق، والملقّب بركن الدين، له رسالة في الأصول، توفي عام ٤١٨هـ. انظر: «طبقات الأصوليين» للمراغي: ١/٢٤٠.. وكثيراً ما يطلق عليه الأصوليون كنيته فقط، أو (الأستاذ).

الباقلاني، وابن عقيل، والموفق، والطوفي، وابن قاضي الجبل وغيرهم، ثم قال: ومنعه ابن حمدان من أصحابنا وأكثر العلماء..)[1] كما منعه الآمدي في الإحكام وقال عنه: وهو الحق[2].

واستدل النافون للتكليف عن المندوب بما يأتي:

إن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة، والمندوب مساوٍ للمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير حرج، مع زيادة الثواب على الفعل، والمباح: ليس من أحكام التكليف، فالمندوب أولى[3].

كما استدل الطرف الآخر على أن المندوب من التكليف، بأنه:

لا يخلو المندوب عن كلفة ومشقة للمكلف في فعله، فشمله معنى التكليف، وأعاد الزركشي الخلاف في هذه المسألة إلى الخلاف في تعريف التكليف، فقال: (فمن قال: التكليف هو الأمر بما فيه كلفة أو النهي عما في الامتناع عنه كلفة ـ كالقاضي من الشافعية ـ عَدَّ الندب والكراهة من التكليف، ومن عرف التكليف بأنه «إلزام ما فيه كلفة» أخرج الندب والكراهة عن التكليف، إذ لا إلزام في طلب الندب والكراهة، وهو قول إمام الحرمين واختاره الغزالي في المنخول)[4].

ونحن مع الزركشي في هذه المسألة وتعليل الخلاف فيها، فالخلاف فيها لفظي لا أثر له يترتب عليه، لأنّ كلا الطرفين متفقان على أن المندوب

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٦.
(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/ ٢٧٣.
(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٧٣.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٣/ب)؛ و«العضد على ابن الحاجب»: ٢/ ٥؛ و«شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٦.

مطلوب، إلا أن أحدهما رفع عنه اسم التكليف لعدم الإلزام في طلبه، والآخر أثبته له، لوجود الكلفة والمشقة في امتثاله.

إلا أنه من العجيب بعد ذلك ما جرى عليه جمهور الأصوليين القائلين بالقول الأول، من تأويلهم لكلام الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني الذي جعلوه طرفاً في المسألة بأنه أراد بقوله «تكليفي» باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوباً[١].

ولا حاجة عندي لهذا التأويل بعد التحقيق الذي وصلنا إليه.

وأعجب منه ما سلكه الإمام الآمدي في «الإحكام» من ارتضائه هذا التعليل، فقال: (نعم إن قيل إنه تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوباً فلا حرج) مع رده بعد ذلك القول بعدم خلو المندوب عن كلفة ومشقة[٢]، علماً بأن هذا هو الحق في التعليل الذي لا نرتضي غيره.

وهذا التعليل هو الذي سلك العضد سبيله فقال في هذه المسألة: (وقال الأستاذ هو تكليف فإن فِعْلَه لتحصيل الثواب شاق)[٣]، بل قال الفتوحي في التعليل لذلك ما نصه: (وقد يكون أي ــ المندوب ــ أشق من الواجب)[٤]، وهو الحق، فكم هناك من مندوبات امتثالها أشق على النفس من امتثال الواجب!!!

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٣.
(٢) المصدر نفسه: ١/١٧٣.
(٣) «العضد على ابن الحاجب»: ٢/٥.
(٤) «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٦.

● **المسألة الثالثة**: وهي: **هل يمكن تحوّل المندوب إلى واجب؟**

ترجم علماء الأصول لهذه المسألة بقولهم: لزوم النفل بالشروع فيه وعدمه، وذكروا خلاف العلماء فيها.

إلا أنني عدلت عن هذه الترجمة إلى ما هي أعم منها، نظراً لأن لزوم النفل عندي لا يكون بالشروع فيه فقط، فلقد ذكر العلماء طرقاً أخرى للزومه، بأن يلزم المندوب بالنذر أو بتعيين الإمام له.. وغير ذلك.

وسأعرض في بحث هذه المسألة لجميع هذه الجوانب محقّقاً الخلاف القائم فيها فأقول: **أما لزوم النفل بالشروع فيه**: فقد اختلف العلماء فيه إلى قولين:

أ ــ **فقال الشافعية والحنابلة في إحدى الروايات عنهم**: إن النفل لا يلزم بالشروع فيه، واستدلوا على ذلك بدليلين أساسيين هما:

(١) إن حكم النفل التخيير فيه، فإذا شرع فيه فهو مخير فيما تبقى من النفل تحقيقاً لمعنى النفلية، وإذا وجب بالشروع فيه نقض أصل ندبيته[١]. وقالوا معلِّلين وجوب إتمام حج النفل الذي قال به جميع العلماء: إنما لزم الحج النفل لاختصاصه بأن فرضه كنفله نية وكفارة وغيرها، وليس أخذاً من القول بأن النفل يلزم بالشروع.

(٢) واستدلوا ثانياً: بأن رسول الله ﷺ كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر[٢]، وبالحديث الذي أقر فيه رسول الله ﷺ سلمان بقوله لأبي الدرداء:

---

(١) انظر: التلويح على التوضيح: ٢/١٢٥؛ و«شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٧.
(٢) الحديث: رواه مسلم في باب الصوم، وهذا معناه. انظر: «شرح مسلم»: ٧/٣٤.

«كـل، فقال إني صـائم، قال: مـا أنا بـآكـل حتى تـأكـل، قـال فـأكـل. . .» الحديث[1] فلقد أقره رسول الله ﷺ على ذلك.

إلا أنه روي عن الحنابلة عدة روايات في هذا، أشرت إلى الأولى منها، أمـا الثانيـة: فتقتضي إتمام الصـلاة دون الصـوم، لأنهـا ذات إحـرام وإحـلال كالحج، بخلاف الصدقات والقراءة والأذكار، فلا يلزم إتمامها بالشروع فيها.

وأما الثالثة فتقول: بلزوم النفل بالشروع فيه[2].

ب ــ **وقـال الحنفية والمـالكية**: إن النفل يلزم بالشـروع، فـإذا شـرع الإنسان في أداء النفل يجب عليه المضي فيه، ويعاقب على تركـه، واستدلـوا على ذلك بما يأتي:

١ ــ بقـوله تعـالى: ﴿ولا تبطلوا أعمـالكم﴾[3]، فقالـوا: إن في عدم الإتمـام إبطال للمؤدَّىٰ، والآيـة تنهي عن إبطال الأعمـال مطلقـاً، سـواء أكـان العمل واجباً أم مندوباً، وسواء أكان الإبطال بالإفساد أم بالرياء وغيـره كما ذكـر المفسرون.

إلا أن الشافعية وغيـرهم ردّوا الاستدلال بهـذه الآية على ذلـك فقالـوا: إنهـا في إبطال الأعمـال بالـريـاء أو بـالـردة لمـوافقـة سيـاق الآيـة، حتى قـال ابن عبـد البرّ في ذلـك: (من احتـج على المنـع بقـولـه تعـالى: ﴿ولا تبـطلوا أعمالكم﴾ فإنه جاهل بأقوال العلماء، فإنهم اختلفوا فيها على قولين، فأكثرهم

---

(١) الحديث: رواه البخاري في باب الصوم. انظر: «فتح الباري»: ١١٢/٥.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٧.

(٣) الآية ٣٣ من سورة محمد ﷺ.

قالوا: لا تبطلوها بالرياء وأخلصوها، وهم أهل السنة، وقيل: لا تبطلوها بالكبائر وهو قول المعتزلة)[1].

كما أنكر الاستدلال بها الشيخ أنور الكشميري في فيض الباري على صحيح البخاري[2].

إلا أنني أرى أن استدلالهم بها لا يزال صحيحا، إذ إن الإبطال في الآية عام، وتفسير العلماء له ببعض أنواع الإبطال إنما هو تفسير للعام ببعض أفراده، ولا يقتضي هذا قصره عليها، وفي ذلك قال صاحب مطلع الأسرار: (بأن هذا تخصيص للنهي عن مطلق الإبطال بلا مخصص، فإن الإبطال كما يكون بالأشياء المذكورة يكون بالإفساد أيضاً، وليس مقصودهم الحصر في هذا الإبطال، بل نقل ما هو أهم)[3].

٢ ــ واستدلوا ثانياً: بأن الجزء الذي أداه من النفل صار عبادة لله تعالى حقاً له، فتجب صيانته عن الإبطال، لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام، ولا طريق لصيانته سوى لزوم الباقي منه، إذ لا صحة له إلا بالباقي، لأن الكل عبادة واحدة، بتمامها يتحقق استحقاق الثواب[4].

٣ ــ واستدلوا ثالثاً: بقياسه على النفل المنذور، فقالوا: إن المنذور صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد، فيكون أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً

(١) «البحر المحيط»: ص (١٠٦/ب)؛ و«شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٧.
(٢) انظر: «فيض الباري» للكشميري: ١/١٣٨.
(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١١٥.
(٤) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٥؛ و«أصول السرخسي»: ١/١١٥.

وهو المؤدّى[1]، وذكر الشيخ أنور الكشميري عن صاحب البدائع: إن النذر قسمان، فعلي وقولي، وجعل الشروع في الفعل نذراً فعلياً وهو استدلال جيد[2].

٤ ــ واستدل الحنفية والمالكية أيضاً: بحديث الأعرابي حينما سأل النبي ﷺ بقوله: (هل علي غيرها؟)، قال: «لا، إلا أن تطوع». فقالوا: أي يلزمك التطوع إن تطوعت وإن كان تطوعاً في أصله.

ورد عليهم الشافعية ومن وافقهم بأن هذا استثناء منقطع، بدليل ما استدلوا به من حديث[3]، كما لم يرتض الاستدلال بهذا الحديث في هذا المقام الشيخ أنور الكشميري فقال: (إن الحديث خارج عن موضع النزاع، فإن الإيجاب المذكور فيه إنما هو الإيجاب من جهة الوحي، ومسألة لزوم النفل بالشروع إنما هو في إيجاب العبد على نفسه شيئاً بخيرته وطوعه، فافهم ولا تعجل)[4].

٥ ــ واستدلوا أيضاً: بما ورد في حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه، فأكلنا منه، فقالت حفصة يا رسول الله: إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فقال: «اقضيا يوماً آخر مكانه»[5]، فدل ذلك على لزومه بالشروع فيه، وإلا لما أوجب القضاء عليهم.

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٥؛ و«المرآة» لملا خسرو: ٢/٣٩٣.؛ و«فواتح الرحموت»: ١/١١٦.
(٢) انظر: «فيض الباري» للكشميري: ١/١٣٨.
(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٧.
(٤) انظر: «فيض الباري» للكشميري: ١/١٣٩.
(٥) الحديث: رواه الترمذي، وهو ضعيف مرسل. انظر: «فتح الباري»: ٥/١١٥.

إلا أن هذا الحديث ضعيف مرسل عند أكثر العلماء، أشار إلى ذلك ابن حجر في «فتح الباري»[1] وهو معارض بما رواه الترمذي وأبو داود عن أم هانىء، أن رسول الله ﷺ قال لها عندما قدم لها شراباً وأفطرت وهي صائمة: «لا يضرك إن كان تطوعاً»[2].

٦ ــ وقد قال ابن المنير مؤيِّداً مذهب اللزوم بالشروع: (وقع لي مأخذ لطيف لمالك في أن الشروع يلزم وهو: أن الصوم والصلاة ونحوها عبادات لا تقبل التجزئة، فلو ركع إنسان فترك السجود لم يكن متعبداً ألبتة، فلو شرع فيما لا يتجزأ وجب عليه الإتمام، ويكون التقويم على معتق البعض أصلاً في هذا. . .)[3].

وبعد عرض الأدلة السابقة للطرفين ومناقشتها، أستطيع أن أستخلص الرأي المرجَّح عندي فأقول: إن الأدلة متوافرة على لزوم النفل بالشروع فيه، إلا أنه لا بد لنا من استثناء صوم النفل من هذه النوافل، فيبقى إتمامه من قبيل المندوب لا من قبيل الواجب، جَمْعاً بين الأدلة من جهة، واحتياطاً في باب العبادات من جهة أخرى.

أما الجمع بين الأدلة: فلقد صح إفطار رسول الله ﷺ في صيام النفل، بما رواه الإمام مسلم وغيره، وما ورد من الأحاديث الأخرى بالأمر بالقضاء فلا تقوم حجة ولا معارضاً لهذا الحديث لقوته[4].

(١) انظر: «فتح الباري»: ٥/١١٦.
(٢) الحديث: رواه أبو داود والترمذي. انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١١٥.
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٦/ب).
(٤) ويدلّ لذلك قول الرسول ﷺ للصائم: «دعاك أخوك وتكلّف لك، أفطر وصم مكانه إن شئت»، وهو حديث حسن. انظر: «فتح الباري»: ٥/١١٢.

وما ذكره الكمال بن الهمام في تأويل حديث مسلم مردود حيث قال: (لعله قضاه)، فإن الكلام هنا في الإفطار نفسه الذي هو ترك الواجب عند من يرى لزوم الفعل بالشروع، فيتحقق ترك الواجب مع القضاء عندئذ[1].

كما أن الزيادة الواردة على حديث مسلم في صوم التطوع وهي. ثم قال: لكن أصوم يوماً مكانه، فضعفها النسائي وحكم بخطئها، وعلى فرض صحتها، تحمل على الندب[2]، فلا بد لنا من استثناء الصوم من هذه النوافل، لأنه خرج بالنص عليه مما توافرت الأدلة على لزومه، ولا يقاس عليه غيره في ذلك لأنه ثبت على خلاف القياس.

ولعل الفرق بينه وبين غيره من النوافل، أن وقت الصيام طويل بخلاف غيره، كالصلاة مثلاً، فقد يعرض للصائم في النهار كله ما يرجح فطره كضيافة ومؤانسة ضيف وغير ذلك، فرخص له بالفطر. أما الصلاة فإن وقتها قصير يمكن المتنفل أن ينتهي مما شرع فيه بدقائق معدودة والله أعلم.

ولقد أشرت سابقاً إلى الرواية القائلة عند الحنابلة بتخصيص الصوم بعدم اللزوم، ولعلها مبنية على هذا الأصل الذي اخترته، ولذلك فرق المالكية ـ مع قولهم بلزوم النفل بالشروع ـ في باب الصوم خاصة، فقالوا: إن أفطر بعذر لا يلزمه القضاء، وإن أفطر بغير عذر يلزمه[3].

وأما **الاحتياط في باب العبادة**: فواضح أن لزوم النفل بالشروع أحوط من عدمه لما فيه من حفظ حق الله عز وجل، واحترام العبادة نفسها، إذ لا حرج في إتمامها كالصوم.

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١١٥.
(٢) انظر: «فتح الباري»: ٥/١١٦.
(٣) المصدر نفسه: ٥/١١٥.

ويجدر التفريق هنا بين أن يكون النفل قابلاً للتجزئة كقراءة القرآن والذكر، أو لا يكون قابلاً لها كالصلاة، فإنه يلزم بالشروع في الثاني منهما دون الأول، إذ إن الأول ينطبق وصف العبادة على أي جزء أداه من النفل حتى ولو حرفاً واحداً من القرآن، والله أعلم.

وأما لزوم النفل بغير الشروع: فلقد اتفق العلماء على وجوبه بالنذر، فقالوا: لو نذر إنسان على نفسه فعل مندوب من المندوبات أصبح واجباً في ذمته ويعاقب على تركه.

كما قال بعضهم: إن النفل يلزم كذلك بأمر الإمام ويصبح واجباً، وفرق آخرون في ذلك، بين أن يكون من الشعائر الظاهرة فإنه يجب بأمر الإمام كالعتق والصدقة، وإن لم يكن من الشعائر الظاهرة فلا يجب[1]. والله أعلم.

● **المسألة الرابعة: وهي: هل يتعلق الأداء والإعادة والقضاء بالمندوب؟**

يرى الشافعية وغيرهم تعلق الأداء والإعادة والقضاء بالمندوب إذا كان له وقت معين، كما تعلق ذلك بالواجب المؤقت، بخلاف النفل المطلق فإنه لا يتعلق به الأداء ولا القضاء كما في الواجب المطلق.

ولقد مر معنا في بحثنا عن تعلق هذه الأمور بالواجب، تعريف كل من الأداء والإعادة والقضاء، لذلك استغنينا عن ذلك في هذا المقام.

إلا أن الحنفية يخالفونهم في تعلق القضاء بالمندوب ويقصرون القضاء على الواجب تنزيلاً للمندوب عن درجة الواجب بسبب أن طلبه غير جازم.

واستثنى فقهاؤهم من هذه القاعدة قضاء السنّة إذا كانت شديدة التأكيد

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٦/ب).

بشروط، فقالوا في فروعهم: إذا فات المصلي سنة الصبح مع فرضها، فإنه يسن له قضاؤها بخلاف ما إذا فاتته السنة دون الفرض، فلا قضاء لها[1].

أما الشافعية: فيثبتون قضاء المندوب مطلقاً، ويقولون: قضاء السنة سنة كما أن قضاء الواجب واجب، إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية ويشملهما حد القضاء.

ولذلك اعترض الأسنوي وغيره على من قيّد تعريف القضاء بأنه: (إذا وجد في الوقت سبب وجوب العبادة) كما فعل ذلك البيضاوي وابن الحاجب لأنه يخرج بهذا القيد قضاء النفل الذي هو مذهبهم[2].

حتى قال الزركشي تعليقاً على تعريف القضاء في «جمع الجوامع»: (وتعريف المصنف أحسن من تعريف ابن الحاجب والبيضاوي، حيث خصّا القضاء بما سبق مقتضى لوجوبه فلا يشمل قضاء المندوب)[3].

إلا أنه يجب ألا يفهم من تعريف البيضاوي أنه لا يرى قضاء المندوب، بل إنه يراه، ولذلك نجده عندما بدأ بالتقسيم هنا لم يقسم الواجب إلى ما يتعلق به القضاء وغيره، وإنما قسم العبادة مطلقاً ليشمل التقسيم العبادة الواجبة والمندوبة، وإن ما ذكره من تمثيل على القضاء بقضاء الواجب فقط، فإن هذا على سبيل التمثيل لا الحصر[4].

---

(١) انظر: «فتح القدير»: ٤١٧/١، وما حولها.
(٢) انظر: «نهاية السول»: ١١٨/١.
(٣) انظر: «سلم الوصول على نهاية السول»: ١١٨/١.
(٤) انظر: «نهاية السول»: ١١٩/١.

النقطة الرابعة من القسم الثاني

وتبحث في النوع الرابع من الأحكام التكليفية ــ الحرام ــ ويتفرع الكلام فيها إلى عدة فقرات، وهي:

(أ) تعريفه.

(ب) صيغه وأساليبه.

(ج) أقسام الحرام من حيث تعلق الحرمة به إلى حرام لذاته ولغيره وما يتعلق بذلك.

(د) أقسام الحرام من حيث قوة دليله إلى حرام، ومكروه تحريماً.

(هـ) أقسام الحرام من حيث نوع المنهي عنه إلى معيَّن ومخيَّر.

(أ)
تعريف الحرام

الحرام لغة: الممنوع، جاء في المختار: حرمه الشيء يحرمه حرماً: إذا منعه إياه، وقال: الحرام: ضد الحلال، ومن معانيه الواجب ــ أي الثابت ــ.

فمن إطلاق الحرام بمعنى المنع، قوله تعالى: ﴿وحَرَّمنا عليه المراضع﴾[1]، ومن إطلاقه ضد الحلال، قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تَصِفُ

(١) الآية ١٢ من سورة القصص؛ وانظر: «البحر المحيط»: ص (٩٢/ب).

ألسنتكُمُ الكذب هذا حلال وهذا حرام . . . ﴾[1] وقوله ﷺ: «إن الحلال بَيِّن وإن الحرام بيِّن . . . »[2].

ومن إطلاقه بمعنى الواجب الثابت: قوله تعالى: ﴿وحرامٌ على قريةٍ أهلكناها أنهم لا يرجعون﴾[3] قال الكسائي: معناه واجب، ويُحكى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه، ومعناه عندئذ: واجب على قرية أردنا إهلاكها أنهم لا يرجعون عن الكفر إلى الإيمان[4].

وأما الحرام اصطلاحاً: فقد قال بعض العلماء في تعريفه هو: «ما يُذَمّ فاعله شرعاً» وقيده بعضهم بقوله «من حيث هو فعل»[5].

وعرفه بعضهم بأنه: «ضد الواجب»[6] واختار الآمدي تعريفه بأنه: «ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له»[7]. فأخرج بقوله: «ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً» الواجب والمندوب، كما أخرج بقوله: «من حيث هو فعل له» المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب، فإنه يذم عليه، لكن لا من جهة فعله، بل لما لزمه من ترك الواجب.

ويمكننا أن نعرّف الحرام أخيراً بأنه: (ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً

---

(١) الآية ١١٦ من سورة النحل.
(٢) الحديث: متفق عليه. انظر: باب الحلال بيِّن في «البخاري»: ٣/٦٩؛ و م (١٥٩٩).
(٣) الآية ٩٥ من سورة الأنبياء.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٢/ب)؛ و «مختار الصحاح».
(٥) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٢/ب)؛ و «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٠.
(٦) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٠.
(٧) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٦١.

جازماً بدليل قطعي) ابتعاداً عن تعريفه بحكمه كما مشينا في تعريف الواجب والمندوب.

وخرج بقولنا: «ما ثبت النهي عنه شرعاً» الواجب والمندوب والمباح، فإنه لم يثبت فيها نهي.

كما خرج بقولنا: «نهياً جازماً» المكروه تنزيهاً، إذ إن النهي فيه غير جازم، كما خرج بقولنا: «بدليل قطعي» المكروه تحريماً الذي فرّق الحنفية بينه وبين الحرام، وجعلوا ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً جازماً بدليل قطعي هو الحرام، وما ثبت من ذلك بدليل ظني هو المكروه تحريماً، وسيأتي معنا الكلام عليه في النوع الخامس من الأحكام التكليفية في النقطة الخامسة إن شاء الله.

وكثيراً ما تطلق على الحرام أسماء مختلفة مثل: المحظور، والممنوع، والمزجور، والمعصية، والذنب، والقبيح، والسيئة، والفاحشة، والإثم، والحرج، والتحريج، والحراج، والعقوبة، وغيرها. . .(١).

(ب)
صيغ الحرام وأساليبه

إن للحرام صيغاً مختلفة وأساليب متنوعة تدل عليه، من ذلك:

١ ــ صيغة النهي المطلقة عما يصرفها عن حقيقتها إلى معان أخرى، فهي في الأصل للتحريم كما في قوله تعالى: ﴿ولا تَقْفُ ما ليس لك به

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٠ ــ ١٢١.

علم﴾[1] وقوله أيضاً: ﴿لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾[2]، وقول الرسول ﷺ: «لا يبع بعضكم على بيع بعض»[3].

٢ ـ استعمال لفظة التحريم ومشتقاتها، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمت عليكم الميتة﴾[4]، وقوله: ﴿وهو محرَّمٌ عليكم إخراجُهم﴾[5]، وقوله ﷺ: «إن الله حرّم عليكم عقوقَ الأمهات...»[6].

٣ ـ ومن ذلك التصريح بعدم الجواز ونفي الحل، كقوله تعالى: ﴿ولا يَحِلُّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً...﴾[7]، وقوله ﷺ: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث...»[8].

٤ ـ ومن ذلك ترتيب العقوبة من الشارع على الفعل، بأن يذكر فعلاً ثم يرتّب عليه العقوبة، كقوله تعالى: ﴿والذين يَرْمُون المحصناتِ ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة...﴾[9]، وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيدِيَهُمَا﴾[10].

---

(١) الآية ٣٦ من سورة الإسراء.
(٢) الآية ١٣٠ من سورة آل عمران.
(٣) الحديث: متفق عليه، رواه البخاري ومسلم في البيوع. انظر: «الفتح»: ٣٥٣/٤، رقم (٢١٤٠)؛ وانظر: وشرح مسلم للنووي (١٢/١٢).
(٤) الآية ٣ من سورة المائدة.
(٥) الآية ٨٥ من سورة البقرة.
(٦) الحديث: متفق عليه. انظر: باب عقوق الوالدين من الكبائر في «البخاري»: ٥١/٥، م (١٣٤١/٣)، وشرح مسلم للنووي (١٢/١٢).
(٧) الآية ٢٢٩ من سورة البقرة.
(٨) الحديث: متفق عليه. انظر: «البخاري»: ٦/٩.
(٩) الآية ٤ من سورة النور.
(١٠) الآية ٣٨ من سورة المائدة.

فدلت هذه النصوص القرآنية على تحريم كل من القذف والسرقة. وكذلك قوله ﷺ: «ومن ظلم من الأرض قِيدَ شبر طُوِّقَه من سبع أرضين»[١].

٥ ـ وقد اختلف العلماء في اعتبار صيغة الأمر التي تدل على طلب الترك والمنع من الفعل، كلفظة الاجتناب والكف والترك.

فاعتبرها بعضهم من الأوامر، إذ إنها تفيد الطلب بصيغة الأمر، كقوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾[٢]، وقوله أيضاً: ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾[٣] وغيرها.

كما اعتبرها بعضهم من أساليب النهي ترجيحاً لجانب المعنى على جانب اللفظ، إذ إن معنى هذه الأوامر (النهي).

ولما لم يكن للخلاف هنا قيمة عملية، اكتفيت بالإشارة إليه، ويعرف في محله في باب الأمر والنهي من كتب الأصول[٤].

(ج)
أقسام الحرام من حيث تعلق الحرمة به إلى حرام لذاته وحرام لغيره، وما يتعلق بذلك من مسائل

يمكننا تقسيم الحرام باعتبارات مختلفة وهي:

١ ـ باعتبار تعلق الحرمة به.

٢ ـ باعتبار قوة دليله.

---

(١) الحديث: متفق عليه. انظر: «البخاري»، باب تحريم الظلم: ٣/١٧٠.
(٢) الآية ٣٠ من سورة الحج.
(٣) الآية ٢٧٨ من سورة البقرة.
(٤) انظر: «مباحث الحكم عند الأصوليين» للدكتور محمد سلام مدكور، في صيغ الحرام.

٣ ـ باعتبار نوعه.

ونبدأ بتقسيم الحرام بالاعتبار الأول فنقول:
ينقسم الحرام باعتبار تعلق الحرمة به إلى قسمين أساسيين هما:
١ ـ الحرام لذاته.
٢ ـ والحرام لغيره.

فإن من أمعن النظر في المحرَّمات وجدها لا تخرج عن نوعين أساسيين: نوع تكون الحرمة فيه ذاتية، وذلك كأكل الميتة وشرب الخمر، ونوع تكون الحرمة فيه خارجة عنه كأكل أموال الناس بالباطل وغيرها.

قال البزدوي:
(والنهي المطلق نوعان: نهي عن الأفعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر، ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلاة والبيع والإجارة وما أشبه ذلك، فالنهي عن الأفعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في نفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف، إلا إذا قام الدليل على خلافه، وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه، لكن متصلاً به)[1].

ومن ذلك نستطيع أن نعرف هذين القسمين فنقول:

الحرام لذاته: هو: (ما حرمه الشارع بأصله ابتداء لقبح عينه) وإن منشأ حرمته عين ذلك المحل، فالميتة والدم والخنزير أمور قبيحة في ذاتها، حرمها

---

(١) انظر: «شرح أصول البزدوي»: ١/٢٥٧ ـ ٢٥٨.

الشارع ابتداء ولم يحرمها لملابسات خارجة عنها، ولذلك أطلق عليه بعضهم اسم (الحرام لعينه)[1].

أما الحرام لغيره: فهو: (ما حرمه الشارع لملابسات خارجة عن ذاته). فإن كون أكل أموال الناس بالباطل حراماً، ليست الحرمة فيه ناشئة عن أكل المال نفسه، وإنما هي لكون المأكول ملكاً لغيره، فالمحل قابل للأكل بالجملة، كأن يأكله صاحبه أو غيره بإذنه. خلافاً للنوع الأول فإن المحل خرج عن قابلية الفعل مطلقاً[2].

ولقد قسم العلماء الحرام لغيره تقسيماً دقيقاً وجعلوه ثلاثة أنواع:

(أ) حرام لغيره منهي عنه لصفته، ومثلوا له: بنهي الحائض عن الصلاة لتلبُّسها بالحدث المانع، ونهيه ﷺ عن بيع الملاقيح لجهالة المبيع.

(ب) وحرام لغيره منهي عنه لأمر لازم له، ومثلوا لذلك بالنهي عن صوم يوم العيد، لما يلازمه من الإعراض عن ضيافة الله فيه[3].

(ج) حرام لغيره منهي عنه لأمر خارج عنه، ومثلوا له بالوضوء بالماء المغصوب أو الصلاة في الأرض المغصوبة.

ولهذا أرى أنه لا يعتبر من المحرم لغيره، ما أحِلَّ تارة وحُرِّمَ أخرى، إذ إن كثيراً ما تجوز بعض المحرمات لذاتها، لضرورة شرعية أو مصلحة يرى الشارع أنها غالبة على مفسدتها، ولذلك جاز في الشرع أكل الميتة والدم للضرورة، واستثنى الشارع من تحريمها أصلاً نوعين، فجاء في الحديث: «أُحِلّت لنا

---

(1) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٦؛ و«المرآة»: ٢/٣٩٣.

(2) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٢٦؛ و«المرآة»: ٢/٣٩٤.

(3) انظر: «كشف الأسرار»: ١/٢٧١ ــ ٢٧٢.

ميتتان ودمان، أما الميتتان فالسمك والجراد، وأما الدمان: فالكَبِد والطِّحال. . .» فلم يخرج هذا الاستثناء من التحريم أكل الميتة والدم من كونهما حراماً لذاتهما إلى حرام لغيرهما.

ولهذا: أخطأ الصواب ــ في نظري ــ من جعل (المعازف) محرمة لغيرها لا لذاتها، بحجة أنها أبيحت في بعض الأحوال، كما أبيح الدف في العرس والحرب[1] لأن التحريم في الحقيقة منصب على ذاتها، إذ إنها من الأصل آلة للهو المحرم. ولذلك ورد النهي عن المعازف مطلقة، دون تعليل بوصف معين، فقال رسول الله ﷺ في حديث له: «ليكونَنَّ من أمتي أقوام يستحِلّون الحِرَ والحرير والخمر والمعازف. .»[2]، وما أبيح من الاستماع للدف في الحرب والعرس إنما أبيح استثناء للمصلحة الغالبة، وليس لنا أن نقيس عليه.

وشتان ما بين صورة تحريم استماع المعازف، وبين صورة تحريم أكل أموال الناس بالباطل، فلينتبه إليه.

مقارنة بين الحرام لذاته والحرام لغيره:

يمكننا بعد أن عرفنا كلاًّ من الحرام لذاته والحرام لغيره، ومثّلنا لهما بالأمثلة أن نتبين الفرق بينهما فيما يأتي:

إن المحرم لذاته: غير مشروع أصلاً، وعلى ذلك فلا يصلح أن يكون

---

(١) وقد وقع في هذا العلاّمة ابن عابدين ــ رحمه الله ــ في «رد المحتار»، فجعلها من المحرمات لغيرها أولاً، ورتّب على ذلك الجواز إذا تجرّد الاستماع عن اللهو، علماً بأن النص يدور مع علّته لا مع حكمته، فلينتبّه إليه. انظر: «رد المحتار»: ٥/٢٤٣.

(٢) الحديث: رواه الإمام البخاري. انظر: «البخاري»: ٧/٣٨؛ والفتح: ١٠/٥١.
والحر: إنما هو الفرج، والمعازف هي: ما يسمّى اليوم «بالموسيقا».

سبباً شرعياً، ولا يجوز أن تترتب على القيام به أحكام شرعية، وإنما يكون باطلاً من الأصل.

ولهذا: كانت الصلاة من غير طهارة باطلة، وزواج إحدى المحارم مع العلم بالحرمة باطلاً، وكذلك بيع الميتة[1].

أما المحرم لغيره: فهو في أصله مشروع، وإنما طرأت عليه الحرمة بسبب ما اتصف به أو لازمه، ولهذا يصلح أن يكون سبباً شرعياً، وجاز أن تترتب على القيام به ببعض الآثار.

ومن ذلك الصلاة في ثوب مغصوب أو في أرض مغصوبة، فهي صحيحة ومجزئة عند جمهور العلماء، خلافاً للإمام أحمد، مع الاتفاق على تأثيمه بالغصب، إذ إن النهي منصبّ فيها على أمر خارج عن الصلاة، وهو كونها في أرض مغصوبة أو ثوب مغصوب.

وتعليل هذا الفرق:

إن التحريم في المحرم لغيره: إنما هو لعارض، فلا يقع به خلل في أصل السبب ولا في وصفه، ما دامت أركانه وشروطه مستوفاة.

وأما الحرام لذاته فيجعل الخلل في أصل السبب ووصفه ويخرج بذلك عن كونه مشروعاً[2].

---

(١) انظر: «أصول الفقه» للأستاذ الخلّاف: ص ١٢٨ ــ ١٢٩.

(٢) انظر: «أصول الفقه» للأستاذ الخلّاف: ص ١٢٨ ــ ١٢٩؛ و«روضة الناظر»: ص ٢٤.

(د)

أقسام الحرام من حيث
قوة دليله إلى حرام ومكروه تحريماً

ولقد قسم بعض العلماء الحرام بهذا الاعتبار إلى قسمين، نظراً للدليل الذي يثبت به الحرمة. ففرّق الحنفية خلافاً للجمهور، بين الحرام الثابت بالدليل القاطع فسموه (حراماً)، وبين ما ثبت النهي عنه بدليل ظني فسموه (مكروهاً تحريماً).

كما فعلوا مثل هذا في التفريق بين الفرض والواجب بهذا الاعتبار.

ولما كنت قد اتبعت في أنواع الحكم التكليفي طريقة الحنفية كما أشرت لذلك في بحثي عن الأنواع، فسأستغني عن التفصيل في هذا القسم من أقسام الحرام في هذا المكان، حيث إنني سأتعرض له خاصة في النوع الخامس من الأحكام أي في النقطة الخامسة إن شاء الله.

(هـ)

أقسام الحرام من حيث نوع المنهي عنه إلى حرام معين وحرام مخير

ينقسم الحرام باعتبار التعيين في المنهي عنه وعدمه، إلى قسمين أساسيين هما:

١ ـ **الحرام المعين**: وهو: (الذي تعيّن المنهي عنه بشيء واحد) مثل: أكل الميتة وأكل الربا، وغير ذلك.

٢ ـ **الحرام المخير**: وهو: (الذي لم يتعيّن المنهي عنه بشيء واحد) كأن يُنهى الإنسان عن أحد أشياء لا بعينه، واختلف العلماء في وجود هذا القسم وجواز وروده، فقال الجمهور بالجواز خلافاً للمعتزلة، وسأعرض لذلك في مسألة من المسائل المتعلقة بالحرام إن شاء الله تفصيلاً[١].

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/ ١١٠، وغيره.

النقطة الخامسة من القسم الثاني

وتبحث في النـوع الخامس من الأحكـام التكليفيـة (المكـروه تحـريمـاً) وما يتعلق به وبالحرام من مسائل، ويتفرع الكلام في هذه النقطة إلى ما يأتي:

(أ) تعريف المكروه تحريماً.

(ب) حكمه والمقارنة بين حكمه وحكم الحرام.

(ج) مسائل متفرقة تتعلق به وبالحرام.

* * *

(أ)
تعريف المكروه تحريماً

تفرد الحنفية بالتفريق بين الحرام والمكروه تحريماً كما مر معنا سابقاً في أقسام الحرام، وجعلوه نوعاً خاصاً من أنواع الحكم، وذلك نظراً لطريق ثبوته، فلما كان ثبوت النهي عنه من الشارع بدليل ظني، أنزلوه عن درجة الحرام إلى درجة المكـروه تحـريمـاً(٢)، كمـا فعلوا مثـل ذلـك في التفـريق بين الفـرض والواجب.

(١) انظر: «المرآة»: ٢/٣٩٤.

ونسبوا هذا التفريق إلى الإمام محمد بن الحسن تلميذ الإمام أبي حنيفة رحمهما الله[1].

وبهذا نستطيع أن نعرف المكروه تحريماً بأنه: (ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً جازماً بدليل ظني) ويفترق عنه الحرام بأنه: (ما ثبت كذلك بدليل قطعي).

ولا داعي للإطالة هنا في الكلام على هذا التفريق ومبرراته، فإن ما تقدم من الكلام في التفريق بين الفرض والواجب يُغني عنه تماماً إذ الداعي إلى التقسيم واحد.

ولهذا لا نجد فرقاً بين هذين النوعين عند الجمهور، إذ إن كلمة الحرام عندهم تشمل ما ثبت بدليل قطعي أو ظني.

ولا بد لنا قبل الانتهاء من تعريف المكروه تحريماً، من الإشارة إلى نقطتين وهما:

١ ــ إن الإمام محمد بن الحسن يطلق على المكروه تحريماً اسم الحرام[2]، مع ثبوت التفريق عنده بين ما ثبتت حرمته بدليل قطعي أو ظني، وتعليل ذلك أنه يريد بهذا الإطلاق تغليب جانب الحرمة عليه وإبعاده عن الكراهة التي تنصرف عند الجمهور إلى المكروه تنزيهاً.

وفي هذا قال صاحب المرآة معللاً قول الإمام محمد ما نصه:

---

(١) انظر: «المرآة»: ٢/٣٩٤؛ و«البحر المحيط»: ص (١٠٩/أ)؛ و«التلويح»: ٢/١٢٦.

(٢) انظر: «المرآة»: ٢/٣٩٤.

(وهذا ـ أي المكروه تحريماً ـ حرام عند محمد رحمه الله أي حكمهما واحد، وهو استحقاق العقاب على الترك)[1].

ولقد علل العلماء هذا الإطلاق أيضاً باحتياط العلماء في تسمية المحرم بالظني مكروهاً، وإن كان حكمه العقاب على الفعل كالحرام، فقالوا:

(وربما أطلق فقهاؤنا الحرام على المكروه تحريماً، وعند الإمام محمد، كل مكروه تحريماً حرام، وإنما سماه مكروهاً ولم يقطع بتسميته حراماً لأنه لم يجد فيه نصاً قاطعاً بالحرمة، فإذا وجد نصاً قاطعاً بالتحريم قطع القول به فسماه حراماً، وإذا وجد نصاً قاطعاً بالتحليل قطع القول به فسماه حلالاً، وإلا قال في الحل الظني: لا بأس به، وفي الحرام الظني: أكرهه. وهذه طريقة الأئمة الأربعة المجتهدين، وغيرهم من فقهاء السلف، وذلك احتياطاً منهم لكي لا ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُم الكذبَ هـذا حلال وهـذا حرام...﴾[2] كما نقل هـذا المعنى الزركشي عن الصيدلاني)[3].

٢ ـ أما النقطة الثانية: فهي أن كثيراً من العلماء يتعرض لبحث المكروه تحريماً في الكلام على المكروه، ويعتبرونه نوعاً من أنواعه، ولعل الذي دعاهم إلى ذلك اشتراكهما في لفظ الكراهة، فغلّبوا جانب التسمية في التقسيم، إلا أنني جعلته متفرعاً عن الحرام، بل قسماً من أقسامه ـ كما مر

---

(١) انظر: «المرآة»: ٢/٣٩٤. ولعلّ الصواب في العبارة هو: (استحقاق العقاب على الفعل)، أو تأول كلمة الترك، على أن المراد منها ترك الواجب، أو سنّة الهدى، كما جرى على ذلك الإزميري في حاشيته.

(٢) الآية ١١٦ من سورة النحل. وانظر: مقدمة «فتح باب العناية»: ص ١٦.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٩/أ).

معنا ـ ثم تكلمت عنه كنوع متميز كما ميزت الواجب عن الفرض، تغليباً لجانب المعنى والحكم على التسمية، إذ إن المكروه تحريماً وإن كان ثبوته بدليل ظني، لكن النهي فيه بصيغة جازمة مثل صيغة الحرام.

أما المكروه تنزيهاً فصيغة النهي فيه غير جازمة ـ كما سيمر معنا إن شاء الله ـ وهذا فارق أساسي بين نوعي المكروه، ومن أجله أطلق العلماء على المكروه تحريماً قولهم: (ما كان إلى الحرام أقرب)[1] كما أطلقوا على المكروه تنزيهاً: (ما كان إلى الحل أقرب)[2].

(ب)
حكم المكروه تحريماً ومقارنته مع حكم الحرام

تترتب على ثبوت الحرمة في أمرما أحكام معينة، وتختلف هذه الأحكام بحسب الدليل الذي ثبت به التحريم، ونظراً لهذا الاختلاف في الحكم، سأعقد مقارنة بين حكم الحرام والمكروه تحريماً، ليتضح لنا بذلك حكم النوعين، فأقول:

١ ـ يلزم المكلف الاعتقاد بحرمة ما كان ثابتاً بدليل قطعي اعتقاداً جازماً، كما يلزمه الاعتقاد بفرضية الفرض.

فمن أنكر الحرمة الثابتة بالدليل القطعي، اعتبر كافراً، كمن استحل أكل الربا أو أنكر حرمته، وكذلك من أنكر حرمة الزنا وغير ذلك.

أما المكروه تحريماً ـ وهو الثابت بدليل ظني ـ فإنه لا يكفر مستحلّه بل

(١) انظر: «المرآة»: ٢/٣٩٤.
(٢) انظر: «المرآة»: ٢/٣٩٤.

يعتبر فاسقاً، إذ إن مبنى الأمور الاعتقادية على اليقين، بخلاف الأمور العملية فيكفي فيها الظن.

٢ ــ يلزم المكلف اجتنابُ كلٍ من الحرام والمكروه تحريماً قطعاً، إذ لا فرق بين النوعين في جانب العمل، لقيام الأدلة على وجوب العمل بالظن الراجح، وقد مر معنا الكلام على هذا في البحث عن حكم الواجب.

فإذا ارتكب المكلف الحرام أو المكروه تحريماً، اعتبر فاسقاً وإن لم يكفر بذلك.

أما لو ارتكب ذلك استخفافاً بالحكم، يكفر لأن الاستخفاف بأحكام الشرع كفر سواء كانت ثابتة قطعاً أو ظناً.

بخلاف من ارتكب الحرام الظني (المكروه تحريماً) عن تأوُّلٍ له، بأن كان مجتهداً في الأمر فلا يكفر ولا يفسق، إذ الأدلة الظنية مجال للاجتهاد.

٣ ــ يلزم المكلف العقاب الشديد على ارتكاب الحرام والمكروه تحريماً، إلا أن عقاب مرتكب الحرام القطعي أشد من عقاب مرتكب الحرام الظني، لنزول درجة الأخير عن الأول.

٤ ــ يثاب تارك الحرام والمكروه تحريماً إذا قصد بتركه الامتثال، لأن تركهما طاعة يستحق صاحبها الثواب عليها.

٥ ــ أما بطلان العمل بارتكاب الحرام ففيه تفصيل بحسب نوع الحرمة في الفعل، فإن كانت الحرمة في الفعل ذاتية ــ كالحرام لذاته ــ فإنها تبطل العمل وتجعله كأن لم يكن، وذلك مثل الإشراك بالله عز وجل، فإنه يبطل الأعمال ويحبط الثواب.

ولهذا قال العلماء: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا، لأن الزنا حرام محض، فلم يصلح سبباً لحكم شرعي، وإن العلماء متفقون على ذلك، إلا أن الحنفية أثبتوا حرمة المصاهرة بالزنا لحقيقة الوطء وقالوا: إنما أثبتناه بسبب الولد ضرورة[1].

أما لو كانت الحرمة في الفعل لأمر خارج عنه كما في بعض أنواع الحرام لغيره، فإنها لا تبطل العمل عند الجمهور، خلافاً للإمام أحمد بن حنبل رحمهم الله جميعاً.

ومثلوا لذلك: بمسألة الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن الصلاة فيها صحيحة مجزئة عند الجمهور، وباطلة عند أحمد رحمه الله، مع اتفاق الطرفين على ملازمة الإثم فيها بسبب الغصب.

واستدل الإمام أحمد رحمه الله وأصحابه على بطلانها بما يأتي، فقالوا: إن النهي يقتضي الفساد، والصحة تقتضي الثواب، فلا يتصور أن يثاب المكلف ويعاقب في وقت واحد بسبب عمل واحد.

وإن صحتها تقتضي أن يكون الفعل حراماً وواجباً في وقت واحد... إلى غير ذلك من الأدلة[2].

كما استدل الجمهور على صحة الصلاة في الأرض المغصوبة بما يأتي: فقالوا: إن الفعل الواحد له وجهان متغايران، وهو مطلوب من أحدهما مكروه من الآخر، وليس هذا محالاً، وإنما المحال: أن يكون الفعل الواحد مطلوباً من الوجه الذي يُكره فيه.

---

(١) انظر: «كشف الأسرار»: ١/٢٦١؛ و«فواتح الرحموت»: ١/٤٠٥ ـ ٤٠٦؛ و«التلويح»: ١/٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٤؛ و«البحر المحيط»: ص (٩٦/أ).

ففعله في هذا المثال: من حيث إنه صلاة، مطلوب، ومن حيث إنه غصب، حرام، والصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة، فقد اجتمع الوجهان المتغايران.

ومثلوا لذلك بأن يقول السيد لعبده: خط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار، فإن امتثلت أعتقتك، وإن ارتكبت النهي عاقبتك، فخاط الثوب في الدار، حَسُن من السيد عتقه وعقوبته[١].

ولقد ادعى العلماء الإجماع على إجزاء الصلاة في الأرض المغصوبة حتى قال الإمام الغزالي: (خلاف أحمد لا يقدح الإجماع، بل الإجماع السالف حجة عليه، لأن العلماء لم يأمروا بقضاء الصلوات[٢] مع كثرة وقوعها، ولو أمروا به لانتشرت)[٣].

ورد على ذلك ابن قدامة رداً شديداً، فقال:

(وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً، لأن السلف لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في أماكن الغصب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته: الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق، ولو نقل عنهم أنهم سكتوا، فيحتاج إلى أنه اشتهر بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء، فلم ينكروه، فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو حجة أم لا؟.. إلخ)[٤].

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٦/أ).

(٢) أي الصلوات في الأراضي المغصوبة، كما يُفهم من السياق.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٦/ب)؛ و«كشف الأسرار»: ١/ ٢٨١.

(٤) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٤.

ويظهر لنا من تتبع هذه المسألة ومناقشة أدلتها، أن الحق هو: انعدام الإجماع فيها على قول من الأقوال، وإن كنا نرجح قول الجمهور لقوة أدلته.

وما يفهم من أن الإمام أحمد رحمه الله، هو المخالف فقط في هذا، فليس صحيحاً على إطلاقه، فذكر الزركشي عدداً من العلماء قالوا بما قال، ومنهم: أبو علي وأبو هاشم الجبائيان، وأبو شمر الحنفي، والزيدية والظاهرية، وحكاه المازري عن إصبغ من أصحاب مالك، وحكاه القاضي حسين في تعليقه وجهاً عن الشافعية[1].

وجميل ما نقله الزركشي عن النووي أنه قال في هذا: إن أصحابنا يدعون الإجماع على الصحة قبل مخالفة أحمد[2].

ومما تجدر الإشارة إليه: إن أكثر الأصوليين يبحث هذه المسألة تحت عنوان مسألة (اجتماع الحرام والواجب)[3] أو عدم اجتماعهما، وسأكتفي بما ذكرته عنها في هذا المقام.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٦/أ)؛ و«كشف الأسرار»: ١/ ٢٨٠.
(٢) انظر: «المجموع»: للنووي، باب الآنية: ١/ ٢٥١.
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٥/ب)؛ و«فواتح الرحموت»: ١/ ١٠٤.

(جـ)

مسائل متفرقة تتعلق بالحرام والمكروه تحريماً

هناك مسائل تتعلق بكل من الحرام القطعي، والظني، بحثها العلماء في الكلام على الحرام، منها ما قد تعرضت له ضمناً في الفقرات السابقة كمسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والتي يعبر عنها العلماء بـ (هل يمكن اجتماع الوجوب مع الحرمة؟). ومنها ما سأتعرض له الآن إن شاء الله، وهي:

١ ــ مسألة مقدمة الحرام، وتعرف بحكم ما لا يتم ترك الحرام إلا به...

٢ ــ مسألة المحرم المخير، وتعرف بمسألة تحريم واحد لا بعينه...

٣ ــ هل الحرمة تلازم الفساد والإثم أم لا؟

وسأعرض لهذه المسائل بحثاً وتحقيقاً، قبل أن نغادر بحث الحرام كما جرينا على ذلك في كل من الواجب والمندوب...

* * *

● **المسألة الأولى:**

وهي: مقدمة الحرام أو (ما لا يتم ترك الحرام إلا به):

ولما كان البحث والتفصيل في هذه المسألة يغني عنه ما تقدم في بحث مقدمة الواجب، لتشابه الموضوعين، فسأكتفي هنا بموجز عنها، فأقول:

قد بحث هذه المسألة بعض الأصوليين، وقسم مقدمة الحرام إلى ثلاثة أقسام[1]، وهي:

(أ) ما كان من أجزاء الحرام، ومثلوا له بالإيلاج والإخراج في عملية الزنا، فقالوا: إنه لا فرق هنا بين المقدمة والحرام فحكمهما واحد، إذ لا فرق بين أن يقول الناهي: لا تزنِ، أو أن يقول: لا تولج ولا تخرج.

(ب) ما كان من شروط الحرام وأسبابه: ومثلوا له بمقدمات الجماع الداعية إليه، فهي منهي عنها، لأنها أسباب موصلة إلى الحرام وجعلوا من ذلك النهي عن العقد على الأم لأنه سبب الوطء.

(ج) ما كان من ضرورات الحرام، ومثلوا له: باختلاط أخته بالأجنبيات في بلدة صغيرة فيحرم عليه نكاح جميعهن ضرورة، حتى لا يوصل به إلى نكاح أخته التي عسر تمييزها عن الأجنبيات.

ومن أمثلته أيضاً، ما ذكره إمام الحرمين في الملخص وغيره[2]: بأنه إذا لم يمكن الكف عن المحظور إلا بالكف عما ليس بمحظور، كما إذا اختلط بالطاهر النجس، كالدم والبول يقع في الماء القليل أو الحلال بالحرام.

فإما أن يختلط ويمتزج بحيث يتعذر التمييز، فيجب الكف عن استعماله، ويحكم بتحريم الكل.

وإما ألا يختلط بدخول الأجزاء بعضها في بعض، وهو على ثلاثة أقسام:

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٤/أ).

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٤/ب).

(أ) ما يجب الكف فيه عن الكل، كالمرأة الحلال تختلط بالأجنبيات، والمطلقة بغير المطلقة، والمذكاة بالميتة، فتحرم إحداهما بالأصالة، والأخرى بعارض الاشتباه، لأن المحرم بالأصالة يجب اجتنابه، ولا يتم اجتنابه إلا باجتناب ما اشتبه به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1].

(ب) ما يسقط حكم التحريم، كما إذا اختلطت محرم بنساء بلدة عظيمة، فيجعل كالعدم ويباح له نكاح أي امرأة أراد.

(ج) ما يتحرى فيه: كالثياب والأواني[2].

● **المسألة الثانية:**

وهي: مسألة الحرام المخير، وتعرف بمسألة هل يجوز تحريم واحد لا بعينه؟

لقد كنت أشرت إلى هذه المسألة في تقسيم الحرام باعتبار المنهي عنه، إلى حرام معين، وحرام مخير، وأحلت الحديث عنها إلى هذا المقام، وهي: مسألة اختلف فيها أهل السنّة مع المعتزلة، مثل اختلافهم في مسألة الواجب المخير التي مرت معنا.

ولما لم يكن للخلاف فيها قيمة عملية، لاتفاق الطرفين على عدم وقوع ذلك، في الشرع، فإنه لا وجود لها في الأحكام الشرعية، وكان اختلافهم منحصراً في جواز وقوعها أو عدمه، رأيت أن أعرض الكلام فيها مختصراً، ولهذا أوجز العلماء الحديث عنها، فقال صاحب مسلم الثبوت:

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٤/ب).
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٤/ب).

«يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه، فهناك المقصود منع الخلو، وههنا منع الجمع، وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً . . »[1].

وصورة هذه المسألة هي:

أنه لو تصورنا بأن الشارع قال: «لا تكلم زيداً أو عمرواً، وقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه، ولست أحرم عليك الجميع ولا واحداً بعينه . . »[2].

فهل يجوز صدور مثله عن الشارع؟

فقال جمهور أهل السنّة بالجواز، بدليل أن مثل هذا الكلام يعتبر معقولاً وغير ممتنع، فلما صرح بعدم إرادة الجمع وعدم إرادة تحريم واحد معين، لم يبق إلا أن يكون المحرم واحداً غير معين منهما . . .

ونفى جواز ذلك المعتزلة وقالوا: إن حرف (أو) إذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير ومثلوا لذلك بقوله تعالى:

﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾[1] فإن المراد هنا: إنما هو النهي عن الطاعة لكل منهما ــ الآثم والكفور ــ وهذا المعنى متفق عليه.

كما قالوا: إن ذلك الكلام ممنوع عقلاً، لأنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر فيلزم اجتنابه . . .[2].

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: (ج١/ ١١٠)؛ والعضد على ابن الحاجب: (ج٢/ ٢).
(٢) انظر: «تسهيل الوصول»: للمحلاوي: ص ٢٩٣.
(٣) الآية ٢٤ من سورة الإنسان.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٩/ب)؛ و«تسهيل الوصول»: ص ٢٦٣.

ولرد هذا الدليل على المعتزلة، فصل بعض العلماء المحققين في أشكال تعلق الترك، وجعلها على أنحاء:

١ ـ أن يتعلق الترك بمفهوم أحدها فيفيد التعميم، كما في قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾.

٢ ـ أن يتعلق الترك بما صدق عليه مفهوم أحدها، ويكون هذا المفهوم عنواناً وشرحاً للمنهي عنه غير مقصود بالذات بالنهي، فيفيد عندئذ، إما عدم هذا الفرد أو عدم الآخر، ولا يفيد عموم السلب عن الأفراد كلها، وهو المراد في هذه المسألة.

٣ ـ وإما أن يتعلق الترك بالمجموع من الأشياء، فيفيد عدم الاجتماع، وذلك فيما إذا كان العطف فيه بالواو. وهذا خارج عن المسألة.

٤ ـ وإما أن يكون الترك نفسه مبهماً بالذات، أي إن المراد إما ترك هذا أو ترك ذلك، وليس المتروك مبهماً...[١].

ولقد بين الزركشي مأخذ الخلاف في المسألة فقال:

إن المعتزلة جعلوا متعلق التحريم (القدر المشترك)، ونحن نخالفهم ونقول: متعلقه (أحد الخصوصيات) وإن شئت قلت (أحد الخصيصتين المعنيتين لا بعينها)[٢] كما نقل عن علاء الدين الباجي من المتأخرين، نفي المحرم المخير بحجة أن المحرم في الأختين الجمع بينهما، كما نطق بذلك القرآن خلافاً للواجب المخير. [٣].

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١١٠ ـ ١١١.
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٠/أ).
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٠/أ).

والظاهر: أن مراده بالنفي نفي الوقوع بدليل استشهاده بتحريم الجمع بين الأختين، والصحيح عدم وقوعه، كما أشرت إلى ذلك مقدماً. والله أعلم.

● **المسألة الثالثة:**

وهي: هل الحرمة تلازم الفساد والإثم؟

واضح من ترجمة هذه المسألة أنها تتعلق بنقطتين اثنتين وهما:

(أ) ملازمة الحرمة للفساد.

(ب) وملازمة الحرمة للإثم.

أما النقطة الأولى: فلقد مر معنا الكلام حولها في حكم الحرام، ومثلنا لها بالصلاة في الأرض المغصوبة، وقلنا: إن الحرمة تلازم الفساد عند الإمام أحمد، وبعض العلماء كالظاهرية والزيدية وغيرهم.[1] ولا تلازمها عند الجمهور، وذكرنا أدلة الطرفين، ونحن في هذا مع رأي الجمهور، فلا داعي إلى التعرض لها في هذا المقام.

وأما النقطة الثانية وهي: هل تلازم الحرمة الإثم؟ فأقول:

إننا نشاهد كثيراً تخلف الإثم عن وصف الحرمة، فنصف الفعل بأنه حرام مع ارتفاع الإثم عن ارتكابه، كمن فعل الحرام سهواً، أو ترك واجباً عن غير قصد، ومثّل لذلك العلماء بمن نظر إلى أجنبية يظنها زوجته فنظره حرام ولا إثم فيه، كما إذا أكل مال غيره وظنه ماله.

كما يمكن أن يوجد الإثم بالشيء وهو حلال، كمن نظر إلى زوجته بشهوة وهو يظنها أجنبية.

---

(١) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٤. وراجع بحثنا في حكم الحرام والمكروه تحريماً.

وفي توضيح هذه المسألة قال الزركشي[1]: (إن الحل والحرمة تابعان لمقاصد الشريعة، والله تعالى أحل الأبضاع والأموال والأزواج في أحوال، بشروط، وحرّمها بدون ذلك، غير أنه لا يكلّف نفساً إلا وسعها، فجعل الإثم يتعلق على العلم.

فإذا أقدم العبد على فعل يعتقده حلالاً، وهو حرام، لا إثم عليه تخفيفاً على العبد، وإذا أقدم على فعل يظنه حراماً وهو حلال، عاقبه على الجرأة.

فمعنى قولنا: هذا الفعل حرام أن الشارع له تشوف إلى تركه، ومعنى قولنا: حلال، خلاف ذلك، والحلال والحرام يطلقان تارة على ما فيه إثم، وما ليس فيه، وهو مراد الأصوليين بقولهم في تعريف الحرام (الحرام يذم عليه)، وتارة على ما للشارع تشوف إلى تركه، ومنه قول أكثر الفقهاء: (وطء الشبهة ـ أي شبهة المَحَلّ ـ حرام مع القطع بأنه لا إثم فيه، ومنه قول الشيخ أبي حامد: أجمعوا على أن قتل الخطأ حرام)[2].

ومن هذه الأمثلة نتأكد من أنه لا تلازم بين الحرام والإثم، كما أنه لا تلازم بين الحرام والفساد عند الجمهور، والله أعلم.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٣/أ).
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (٩٣/أ).

النقطة السادسة من القسم الثاني

وتبحث في النوع السادس من الأحكام التكليفية ــ المكروه تنزيهاً ــ ويتفرع الكلام فيها إلى عدة فقرات، وهي:

(أ) تعريف المكروه تنزيهاً.

(ب) إطلاقات لفظة مكروه.

(ج) حكم المكروه تنزيهاً.

(د) صيغه وأساليبه.

(هـ) مسائل متفرقة تتعلق به.

* * *

(أ)
تعريف المكروه تنزيهاً

المكروه في اللغة: ضد المحبوب، يقال: كرهت إليه الشيء تكريهاً: ضد حببته إليه، قال تعالى: ﴿ولكنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إليكم الإيمان وزيَّنه في قلوبكم، وكرَّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان...﴾[1].

وقيل مأخوذ من الكريهة، وهي الشدة في الحرب[2].

---

(١) الآية ٧ من سورة الحجرات.

(٢) انظر «المختار»؛ والآمدي: ١/١٧٤؛ و«شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٨.

وفي الاصطلاح: اختار بعض العلماء تعريف المكروه بأنه: (ما مُدح تاركه ولم يذم فاعله)، فأخرج (بما مدح): المباح لأنه خال عن المدح والذم، وأخرج بقوله: (تاركه) الواجب والمندوب، فإن فاعلهما يمدح لا تاركهما، كما أخرج بقوله: (ولم يذم فاعله) الحرام، فإن فاعله مذموم كما مر معنا.

كما عرفه بعضهم: (بما فيه شبهة وتردّد) وبعضهم: بترك الأولى[1]. ونختار نحن تعريفه بأنه: (ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً غير جازم) تمشياً مع تعريفاتنا لأنواع الحكم الأخرى، وابتعاداً عن تعريفه بحكمه.

فيخرج بقولنا: (ما ثبت النهي عنه شرعاً) الواجب والمندوب والمباح، إذ لم يثبت نهي الشارع عنها، وإنما ثبت طلبها أو التخيير فيها.

كما خرج بقولنا: (نهياً غير جازم) الحرام والمكروه تحريماً، إذ إن كلًّا منهما ثبت بصيغة نهي جازم، بخلاف المكروه تنزيهاً.

(ب)
إطلاقات لفظة مكروه

اختلف اصطلاح الحنفية عن اصطلاح الجمهور في إطلاق كلمة مكروه، فقال الجمهور: إذا أطلق لفظ مكروه، انصرف إلى المكروه تنزيهاً، لأنهم لا يسمُّون بهذا الاسم غيره، وإن كانوا لا يخالفون في جواز إطلاقه على الحرام أيضاً.

أما الحنفية: فإذا ما أطلقوا لفظ الكراهة أو المكروه، انصرف هذا اللفظ غالباً إلى المكروه تحريماً[2].

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٤.
(٢) انظر: مقدمة «فتح باب العناية»: ص ١٧.

وكلا الإطلاقين اصطلاح لا مشاحة فيه.

وكثيراً ما يطلق العلماء كلمة المكروه، ويريدون بذلك الحرام، من ذلك ما نقل عن الإمام أحمد قوله: (أكره المتعة، والصلاة في المقابر)[1] وهما محرمان عنده.

ونقل عن الشافعي قوله: (وأكره اشتراط الأعجف[2] والمشوي والمطبوخ، لأن الأعجف يعيب، واشتراط العيب مفسد)[3].

وكذلك يطلق المكروه عند العلماء أحياناً، على ما يكون تركه راجحاً، وهو ما يسمى (بخلاف الأولى) كترك صلاة الضحى مثلاً، وسيأتي معنا، أنه نوع من المكروه في المسائل المتعلقة بذلك[4].

ويطلقونه أيضاً على ما وقعت الشبهة في تحريمه، كلحم السبع ويسير النبيذ[5]، كما تطلق الكراهة على ما كان مكروهاً لمصلحة دنيوية، وأسمى ذلك بعضهم: (بالكراهة الإرشادية) ومثّلوا لها: بكراهة النبي ﷺ لأكل التمر لصهيب رضي الله عنه وهو أرمد، وكراهة الماء المشمس، والنظر في الفرج، وغير ذلك[6].

وقد اختلف العلماء في حقيقة هذه الإطلاقات، فجعلها بعضهم من

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٢٩.
(٢) الأعجف: الضعيف، ومنه قوله تعالى: ﴿يأكلهنّ سبع عجاف...﴾.
(٣) انظر: «البحر المحيط، ص (١٠٩/أ)؛ و«التقرير والتحبير»: ١٤٣/٢.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٩/أ).
(٥) المصدر نفسه: (١٠٩/ب).
(٦) المصدر نفسه: (١٠٩/ب).

باب الاشتراك في اللفظ[١]، كما جعلها بعض آخر حقيقة في الكراهة التنزيهية، مجازاً في غيرها[٢].

* * *

(ج)
حكم المكروه تنزيهاً

لما كانت صيغة النهي في المكروه تنزيهاً صيغة غير جازمة، كان لا بد من تخفيف حكمه عما كان النهي عنه بصيغة جازمة، كما مر معنا في الحرام والمكروه تحريماً.

ولذلك قال العلماء في حكمه:

١ ــ يثاب المكلف بتركه امتثالاً.

٢ ــ وإذا فعله المكلف، فلا يعاقب على فعله كما يعاقب على ارتكاب الحرام أو المكروه تحريماً، وإنما يكون فعله لوثة مخالفة في صحيفة الإنسان[٣] ولهذا يمكن تسمية فاعله مخالفاً ومسيئاً وغير ممتثل[٤].

كما يرى بعض العلماء تخصيص الإساءة بفاعل الحرام والمكروه تحريماً، إلا أن شيوع استعمال الفقهاء لكلمة الإساءة على ارتكاب المكروه تنزيهاً تجعلنا نثبتها له، ونقول: إن الإساءة تختلف شدةً وضعفاً، فهي في ارتكاب المكروه تنزيهاً أخف منها في ارتكاب الحرام والمكروه تحريماً.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٣٠.
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٩/ب).
(٣) انظر: مقدمة «فتح باب العناية»: ص ١٦.
(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٣٠.

ولا خلاف في إمكان تفاوت درجات الإساءة.

وهذا كله، إذا كان ارتكاب المكروه غير ناشىء عن الاستصغار والاحتقار بالحكم، فإن من ارتكب مكروهاً مع الاستخفاف انقلب فعله حراماً، كما إذا ترك مندوباً مع الاستخفاف، انقلب فعله كبيرة من الكبائر. ولقد مر معنا في بحث نشأة هذه الأنواع تحذير الرسول ﷺ من صغار الذنوب ومحقراتها.

٣ ـ ولقد أضاف الإمام الشاطبي على ذلك: إن الفعل إذا كان مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل، ومثّل له بلعب الشطرنج والنرد بغير مقامرة وسماع الغناء المكروه، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة لم تقدح في العدالة، فإن داوم عليها قدحت في عدالته[١].

كما ذكر أن المكروه يعتبر خادماً للحرام، كما مر معنا في أن المندوب خادم للواجب، لأنه إما مقدمة له، أو تكميل له، أو تذكار به[٢].

(د)
صيغ المكروه وأساليبه

إن من الصيغ والأساليب الدالة على الكراهة:

١ ـ استعمال لفظة (كَرِه) ومشتقاتها، ومن ذلك قول الرسول ﷺ: «إن الله كره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال. . .»[٣].

٢ ـ واستعمال لفظة تدل على الكراهة ككلمة (بغض) ومشتقاتها،

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/ ٧١.
(٢) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/ ٨٢.
(٣) الحديث: متفق عليه. انظر: خ (٥/ ٥١)؛ و م (٣/ ١٣٤١).

ومن ذلك قول الرسول ﷺ: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق»(١).

٣ ــ ومن ذلك صيغة النهي إذا أحاطت بها قرائن صرفتها عن التحريم إلى الكراهة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لا تسألوا عن أشياءَ إن تُبْدَ لكم تَسُؤْكُم﴾(٢)، فإن هذا النهي محمول على الكراهة بدليل قوله تعالى فيما بعد: ﴿وإن تسألوا عنها حين يُنَزَّلُ القرآن تُبْدَ لكم﴾(٣)، وقوله في مكان آخر: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾(٤).

٤ ــ ومن ذلك التصريح بأن صيغة النهي غير جازمة، كما جاء في قول أم سلمة رضي الله عنها، أنها قالت: (نُهينا عن اتِّباع الجنائز ولم يُعْزَم علينا)(٥) إلى غير ذلك من الصيغ والأساليب التي تُفهم منها الكراهة فقط دون التحريم(٦).

(هـ)
مسائل متفرقة تتعلق المكروه

لا بد لنا قبل أن ننهي الكلام عن المكروه، من التعرض إلى المسائل المتفرقة المتعلقة به، ويمكن حصرها في أربع مسائل، وهي:

١ ــ هل يعتبر خلاف الأولى نوعاً مغايراً للمكروه؟

---

(١) الحديث: رواه الطبراني والبيهقي وغيرهما في كتاب الطلاق، وهو حديث ضعيف. انظر: «فيض القدير»: ١/٧٩.
(٢) الآية ١٠١ من سورة المائدة.
(٣) الآية ١٠١ من سورة المائدة.
(٤) الآية ٧ من سورة الأنبياء.
(٥) الحديث: متفق عليه. انظر: باب الجنائز في «البخاري»: ٢/٩٩.
(٦) انظر: «مباحث الحكم عند الأصوليين» للدكتور محمد سلام مدكور في صيغ المكروه.

٢ ــ هل المكروه منهي عنه أم لا؟
٣ ــ هل المكروه من التكليف أم لا؟
٤ ــ هل يدخل المكروه في الأمر المطلق؟

وسنتكلم عن هـذه المسائـل واحدة واحـدة، إجمـالاً أو تفصيـلاً حسب ما يقتضيه المقام.

● **المسألة الأولى: وهي: هل يعتبر خلاف الأولى نوعاً مغايراً للمكروه؟**

كثيراً ما يذكر الفقهاء في أحكامهم (خلاف الأولى) فيقولون: مثلاً (تـرك صـلاة الضحى خلاف الأولى) ويفـرقون في ذلـك بينه وبين المكـروه. إلا أن جمهـور الأصوليين أعـرضوا عن هـذا التفريق واعتبـروا خلاف الأولى مـرادفـاً للمكروه، أو نوعاً من أنواعه(١)، إلا أن صاحب «جمـع الجوامـع» اعتمـد هذا التفـريق واستـدرك (بخـلاف الأولى) نـوعـاً سـادسـاً على أنـواع الحكم عنـد الجمهـور، فنص في كتابـه «جمْـع الجوامـع» على أن الأحكـام ستة، وجعـل منها خلاف الأولى(٢).

ولهـذا الخلاف في اعتبـار (خلاف الأولى) رأيت أن أوضـح الـرأي فيـه فأقول: إن الفقهاء عرّفوا خلاف الأولى بأنه (مـا ليس فيه صيغـةُ نهي مقصودة) بخلاف المكروه فإن فيه صيغة نهي مقصودة. وفي ذلك قال الزركشي: (وفرّق معظم الفقهاء بينه وبين المكروه: إن ما ورد فيه نهي مقصود، يقال فيه مكروه، وما لا، يقال فيه خلاف الأولى، ولا يقال مكروه)(٣).

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٩/أ)، و (١١٠/ب).
(٢) انظر: «جمع الجوامع»: ١/٦١ ــ ٦٢.
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٩/أ).

كما ذكر أن الفقهاء يعتبرونه واسطة بين الكراهة والإباحة، قال إمام الحرمين: (التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون، ثم ذكر تعريفهم له، وقال: والمراد بالنهي المقصود: أن يكون مصرَّحاً به، كقوله: «لا تفعلوا كذا» و«نهيتكم عن كذا. . .» بخلاف ما إذا أمر بمستحب فإن تركه لا يكون مكروهاً. . .)[1].

والذي نميل إليه في الموضوع أنه لا حاجة إلى هذا التقسيم وإلى اعتبار خلاف الأولى نوعاً خاصاً متميزاً عن الأحكام السابقة، وإنما هو نوع من أنواع المكروه اختلف فيه شكل النهي عنه فقط اختلافاً بسيطاً.

ولعل الدافع إلى جعله نوعاً خاصاً عند الفقهاء، طبيعة طريقتهم في البحث التفصيلي للأحكام، بخلاف الأصوليين الذين لم يحتاجوا إليه في أبحاثهم كما يشير إلى ذلك ما نقلناه من كلام إمام الحرمين.

فتكون هذه التفرقة مجرد اصطلاح فقهي لا مشاحة فيه بينهم وبين علماء الأصول[2].

وممن أيد اعتبار خلاف الأولى نوعاً من المكروه الإمام الزركشي، فقال بعد أن عرض الأقوال المختلفة: (والتحقيق: أن خلاف الأولى قسم من المكروه، ودرجات المكروه تتفاوت كما في السنن، ولا ينبغي أن يُعَدّ قسماً آخر، وإلا لكانت الأحكام ستة وهو خلاف المعروف، أو كان خلاف الأولى خارجاً عن الشريعة وليس كذلك. .)[3].

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١١٠/ب)؛ و«جمع الجوامع»: ١/٦٢ ـ ٦٣.
(٢) انظر: «التقرير والتحبير»: ١/١٤٣.
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١١٠/ب).

كما يرى المحقق ابن عابدين أن خلاف الأولى أعم من المكروه فكل مكروه تنزيهاً خلاف الأولى، ولا عكس، لأن خلاف الأولى قد لا يكون مكورهاً حيث لا دليل خاص، كترك صلاة الضحى، وبه يظهر أن كون ترك المستحب راجعاً إلى خلاف الأولى، لا يلزم منه أن يكون مكروهاً إلا بنهي خاص، لأن الكراهة حكم شرعي فلا بد لها من دليل[1].

● **المسألة الثانية: وهي: هل المكروه منهي عنه؟**

يعرض الأصوليون لهذه المسألة في باب المكروه، كما تعرضوا لنظيرتها في باب المندوب، فقالوا في المندوب: هل هو مأمور به حقيقة؟ وقالوا في المكروه: هل هو منهي عنه حقيقة؟.

ولتشابه الموضوع في المسألتين، أعرض كثير من الأصوليين عن بحثها في المكروه اكتفاء بما مر في المندوب[2].

وقال الزركشي معلقاً عليها: (من قال: النهي للتحريم، فليس عنده بمنهي عنه[3]، ومن قال للتنزيه أو للقدر المشترك بينه وبين التحريم، أو هو مشترك بينهما، فهو منهي عنه..)[4].

واستدل لمن قال بأن المكروه غير منهي عنه، بقوله تعالى: ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[5] وكأنهم يريدون بذلك أن هذا النص يشير إلى أن الانتهاء لازم عن المنهي عنه، وترك المكروه غير لازم فكان غير منهي عنه.

---

(١) انظر: «رد المحتار»: ١/٩١، ١/٤٨٢.
(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٤.
(٣) أي المكروه.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٩/ب).
(٥) الآية ٧ من سورة الحشر.

إلا أننا نميل إلى اعتبار المكروه منهياً عنه حقيقة كما اعتبرنا المندوب مأموراً به كذلك، إذ إن كلمة النهي تطلق على ما كان النهي فيه لحرمته، كما تطلق على ما كان النهي فيه لكراهته وعدم استحسانه، والفرق عندئذ في الحكم، هو ترتب العقاب في اقتراف الحرام دون المكروه.

كما أن استعمال النهي في المكروه شائع في لسان اللغة والشرع، والأصل فيه الحقيقة ولا مانع من صرفه إليها، ولقد مرّ معنا حديث ابن مغفَّل أن رسول الله نهى عن الخذف، وغير ذلك من الأحاديث التي استُعملت فيها كلمة النهي على المكروه.

علماً بأن الخلاف في هذه المسألة لا يترتّب عليه أثر علمي أو عملي فهو خلاف لفظي، لاتفاق الطرفين على أن في المكروه طلبَ ترك الفعل، وإن كان غير جازم، والله أعلم.

● **المسألة الثالثة: وهي: هل المكروه من التكليف؟**

ولقد مر معنا أيضاً بحث نظير هذه المسألة في باب المندوب وذكرنا الخلاف في اعتباره من التكليف وعدمه.

وإن الخلاف الذي مر معنا هناك ينطبق تماماً على هذه المسألة، إذ منشأ الخلاف في رأينا واحد، وهو خلافهم في تعريف التكليف.

فمن عرف التكليف بأنه الإلزام بما فيه كلفة، أخرج المكروه والمندوب عنه، إذ لا إلزام في طلب المندوب، ولا في النهي عن المكروه.

ومن عرف التكليف بأنه طلب ما فيه كلفة، أدخل المكروه والمندوب في التكليف، إذ لا يخلو كل منهما من مشقة، فيترك المسلم ما تشتهيه نفسه أحياناً لكونه مكروهاً.

ولما كان الخلاف في هذه المسألة خلافاً لفظياً، لم أجد حاجة إلى تفصيلها هنا، وما مر معنا في مسألة المندوب، واعتباره من التكليف يغني عنها في هذا المقام.

● **المسألة الرابعة: وهي: هل يدخل المكروه في الأمر المطلق؟**

وهي مسألة غريبة تعرض لها الأصوليون في هذا المقام، وجعلوا الخلاف فيها بين الشافعية والحنفية، وحقيقتها: أنه هل يدخل المكروه تحت مطلق الأمر أم لا؟ فلو جاء الخطاب مثلاً بأمر ما، فهل تدخل الصورة المؤدية له مع الكراهة تحت هذا الأمر، ويُعتبر صاحبها ممتثلاً؟

ومثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بالبيت العتيق﴾[1]، فلو طاف الإنسان على غير طهارة أو طوافاً معكوساً، فهل يدخل في هذا الأمر؟.

فقال الحنفية: بدخول ذلك الفعل المؤدَّىٰ في الأمر، وإن كان حكمه مكروهاً، إلا أنه مجزىء عن الطواف.

وقالت الشافعية: بعدم دخول تلك الصورة المؤداة في الأمر ولا يكون مجزئاً، بسبب أن المكروه لا يدخل في مطلق الأمر[2].

وكذلك في الأمر بالوضوء، فلو توضأ إنسان وضوءاً منكَّساً دون ترتيب، فهل يدخل في مطلق الأمر بالوضوء ويجزىء عنه؟.

فقالت الحنفية بدخول ذلك وإجزائه، وقال الشافعية ومن قال معهم بوجوب الترتيب في الوضوء: لا يدخل الوضوء المنكَّس في الأمر المطلق.

---

(١) الآية ٢٩ من سورة الحج.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١١٠/أ).

وكـذلـك: مـا لـو نـذر شخص الإحـرام من دويـرة أهله فقـال بعضهم: بانعقاده، وقال آخرون بعدم انعقاده، بناء على هذا الأصـل. وكذلـك من صام يوم الشك تطوعاً، ففي انعقاده وجهان.

وأشار الزركشي إلى أن نصب الخلاف بين الشافعية والحنفية مطلقاً فيـه نـظر، لمـا روي عن الإمـام السـرخسي أنـه حكـاه عن أبـي بكـر الـرازي ـ الجصـاص ـ ثم قال: (والصحيـح عندي: أن مـطلق الأمر كمـا يُثبت صفة الجواز والحسن شرعاً، يثبت انتفاء صفة الكراهة)[1].

وقال المازري: اختار ابن خُوَيْز مَنْدَاد كونه لا يتناول المكروه وأشار إلى أنه مذهب مالك وقـال: وهو كمسـألة الخـلاف المشهورة في تضمن الـوجوب للجواز، حتى إذا نسـخ هل يبقى الجواز؟

وقال الزركشي متعقِّباً هذا القول: (فيُقال هنا: إذا نُسـخ الأمر هـل يبقى المكروه أم لا؟ ويأتي فيه الخلاف السابق أي في مسألة نسـخ الوجوب)[2].

ولعل من أنكر هذا من الحنفية، كالسرخسي، أراد بذلك عدم تفرع هذه الأحكـام التي ذكروهـا عن هذا الأصـل، فليس لازماً من إجـزاء الطواف بغيـر طهارة عن الطواف المطلوب، كون الأمر يتناوله حقيقة، وإنما يرجـع ذلك لأمر آخر، وهو حكم الطهارة في الطواف، فمن اعتبرهـا ركناً فـلا يصحـح الطواف بغيرها، ومن اعتبرها واجباً صحـح، والله أعلم.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١١٠/أ).
(٢) المصدر نفسه: ص (١١٠/ب).

النقطة السابعة

وتبحث في النوع السابع من الأحكام التكليفية ـ المباح ـ ويتفرع الكلام فيها إلى عدة فقرات:

(أ) تعريف المباح.

(ب) إطلاقات لفظه.

(ج) صيغه وأساليبه.

(د) أقسامه.

(هـ) مسائل متفرقة تتعلق به.

* * *

(أ)

تعريف المبــاح

المباح في اللغة: الحلال، وضد المحظور، جاء في المختار: (أباحه الشيء أحَلَّه له)، والمباح ضد المحظور.

وقال الآمدي: (المباح في اللغة مشتق من الإباحة، وهي: الإظهار والإعلان ومنه يُقال: باح بسرِّه، إذا أظهره، وقد يَرِد أيضاً بمعنى الإطلاق والإذن، ومنه يقال: أبحته كذا، أي أطلقته فيه وأذنت له)[1].

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٦.

أما في الاصطلاح: فقد ذكر العلماء في تعريف المباح أقوالاً كثيرة، فعرفه بعضهم بحكمه فقال: المباح هو: (ما خلا من مدح وذم لذاته)[1]، وقال بعضهم: هو: (ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب)[2].

كما عرفه بعضهم بأنه: (ما خُيِّر المرء فيه بين فعله وتركه شرعاً)[3].

واختار الآمدي تعريفه بأنه: (ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه، بين الفعل والترك من غير بدل)[4].

فأخرج بالقيد الأول أفعال الله التي نقض بها التعريف القائل، بأن المباح ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب، وهذه خالية عن الثواب والعقاب.

كما أخرج بقوله: (من غير بدل) الواجب الموسع في أول الوقت، والواجب المخيَّر، إذ استوى الطرفان فيهما إلى بدل، أما في المباح، فاستواء الطرفين إنما يكون لغير بدل.

كما اختار الزركشي تعريفه بأنه: (ما أذن في فعله وتركه من حيث هو تركٌ له، من غير تخصيص أحدهما باقتضاء مدح أو ذم)[5].

فأخرج بقيد (الإذن) الأشياء الباقية على حكمها قبل ورود الشرع، فإنها لا تعتبر عنده من المباحات.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» للفتوحي: ص ١٣٠.
(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٦.
(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٧٦.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: ص (١٠٠/ب) و(١٠١/أ).

كما أشار بقيد (من حيث هو ترك له) إلى أن المباح قد يترك بفعل الحرام والواجب والمندوب، فلا يكون تركه في هذه الأحوال مساوياً لفعله، بل قد يكون حراماً وقد يكون واجباً وقد يكون مندوباً. . .

أما لو ترك المباح لفعل مباح، فعندئذ ينطبق عليه قيد التعريف، كما إذا ترك البيع للاشتغال بعقد الإجارة.

ونحن نختار لتعريفه أنه: (ما استوى فيه جانب الفعل والترك بالنسبة للمكلف مطلقاً) وذلك لخلوّ الفعل المباح عن الأمر والنهي، واستواء جانب الثواب مع جانب العقاب بالنسبة لفعل المكلف له، أو تركه إياه.

فنستغني بقولنا (مطلقاً) عن قيد الآمدي لتعريفه بقوله: (من غير بدل) ولا حاجة لقيد الزركشي له بأنه (من حيث هو ترك) إذ إن هذه الحيثية ملحوظة في التعريف للمباح، وإن التغيُّر الذي أراد أن يحتاط له الزركشي إنما هو ناتج عن أمر خارج عن الترك نفسه.

ولهذا صرح الزركشي نفسه بعد أن عرف المباح: بأن حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجباً، إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فريضة وحصول مفسدة، كالبيع وقت النداء. . ويصير مكروهاً إذا اقترنت به نية مكروهة، ويصير مندوباً إذا قصد به العون على الطاعة[1].

كما يطلق على المباح أسماء أخرى، منها: الطَّلْق، والحلال، والجائز[2]. وعبر بعضهم عنه بدل (الطلق) باسم (المطلق) وكله واحد.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠١/أ)؛ و«الموافقات» للشاطبي: ١/٧٦.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٣١؛ و«البحر المحيط»: ص (١٠١/أ)؛ و«إرشاد الفحول»: ص ٦؛ و«نهاية السول»: ١/٨٢.

يقال: الطلق المطلق: الذي يتمكن صاحبه فيه من جميع التصرفات فيكون (فعل) بمعنى (مفعول)، مثل (الذبح) بمعنى (المذبوح) وأعطيته من طَلْق مالي: أي من حله ومطلقه[1].

(ب)
إطلاقات لفظة المباح

وللمباح إطلاقات مختلفة عند العلماء، تجدر الإشارة إليها: وهي:

١ ـ قد يطلقون المباح ويريدون به (المأذون والجائز)[2]، وهذا هو إطلاق عام قد يراد به المباح الذي هو موضوع بحثنا هنا، كما يمكن أن يراد به ما يقابل الممنوع والمحظور، فيشمل الواجب والمندوب باعتبار أن كلاً منهما مأذون بفعله.

٢ ـ وقد يطلق المباح على ما سكت عنه الشرع ولم يظهر فيه حكم خاص، وذلك بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة كما سيمر معنا قريباً.

٣ ـ وقد يطلق على ما صرح فيه الشارع بالتسوية بين الفعل والترك، وذلك مثل قوله ﷺ للمسافر: «إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر»[3].

وهذا الإطلاق هو المقصود ببحثنا في هذا المقام، لذلك لا بد من التنبيه إلى مختلف هذه الإطلاقات، لتتفق عبارات العلماء فيه.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: ص ١٣١.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠١/ب)؛ و«الموافقات» للشاطبي: ١/٧٦.

(٣) الحديث: أخرجه الجماعة. انظر: «الفتح»: ٤/١٥٦ ـ ١٥٧؛ وانظر: «مسلم»: رقم (١١٢١)؛ وانظر: «جامع الأصول»: ٦/٣٩٧.

(ج)

صيغ المباح وأساليبه

لم يستعمل الشارع لفظة مباح، وإنما استعمل ألفاظاً مختلفة تدل عليه، من ذلك:

١ ــ استعمال لفظة (أُحِلَّ) ومشتقاتها، قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لكم ليلةَ الصيام الرفثُ إلى نسائكم...﴾[١]، وقال أيضاً: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم...﴾[٢].

٢ ــ واستعمال لفظة (لا جُناح) فقال تعالى: ﴿لا جناحَ عليكم إن طَلَّقْتُمُ النساء ما لم تَمَسُّوهنّ...﴾[٣]، وقال أيضاً: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم...﴾[٤].

٣ ــ واستعمال لفظة (لا حرج) قال تعالى: ﴿ليس على الأعمى حَرَجٌ ولا على الأعرج حَرَجٌ ولا على المريض حرج...﴾[٥]، وقال رسول الله ﷺ: «افعل ولا حرج»[٦].

إلا أن هذا الاستعمال لكلمة (لا حرج) لا يؤخذ للإباحة على الإطلاق، ولهذا قال الشاطبي: (فلذلك إذا قال الشارع في أمر واقع لا حرج فيه،

---

(١) الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٢٤ من سورة النساء.

(٣) الآية ٢٣٦ من سورة البقرة.

(٤) الآية ١٩٨ من سورة البقرة.

(٥) الآية ٦١ من سورة النور.

(٦) الحديث: رواه الجماعة في باب الحج. انظر: «البخاري»: ٢/١٥.

فلا يؤخذ منه حكم الإباحة، إذ قد يكون كذلك وقد يكون مكروهاً، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه، فليُتَفَقَّد هذا في الأدلة. . .)[1].

٤ ـ وكما يعرف المباح من الصيغ السابقة، يعرف من القرائن التي تحيط أحياناً بصيغة الأمر، فتصرفها عن الوجوب والندب إلى الإباحة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فالآن باشروهن، وابتغوا ما كتب الله لكم، وكلوا واشربوا حتى يتبيَّن لكم. . . ﴾[2].

فإن القرينة دلت على أن هذا الأمر، إنما هو للإباحة، وليس للوجوب، لأن هذه الأشياء كانت محرمة على الصائم إذا نام بعد الغروب، فخفَّف الله عن المسلمين ورفعها عنهم فقال: ﴿علم اللّهُ أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم، فالآن باشروهن. . . ﴾ فصرح بإباحتها لهم.

إلى غير ذلك من أساليب وقرائن تفيد الإباحة تُعرف في محلها من كتب الأصول[3].

(د)
أقسام المباح

لم يتعرض جمهور الأصوليين في بحثهم عن المباح إلى تقسيمه، وإنما تعرض لذلك الإمام الشاطبي في الموافقات، وجعله أنواعاً أربعة بحسب الكلية والجزئية وهي:

---

(١) انظر: «الموافقات»: ١/٧٨.

(٢) الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

(٣) انظر: صيغ المباح في كتاب مباحث «الحكم عند الأصوليين» للدكتور محمد سلام مدكور.

١ ـ مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الوجوب.

٢ ـ مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الندب.

٣ ـ مباح بالجزء منهي عنه بالكل على جهة التحريم.

٤ ـ مباح بالجزء منهي عنه بالكل على جهة الكراهة.

فأما الأول: (وهو المباح بالجزء، والمطلوب بالكل على جهة الوجوب)، فمثّل له بالأكل والشرب، ومعاشرة الزوجة، وما أشبه ذلك، فإن هذه الأمور وإن كانت مباحة بالجزء بمعنى (أن لكل فرد الحق في أن يأكل أو يشرب أو يخالط زوجته أو لا يعمل هذا في الجملة) فإنها واجبة الفعل بالكل، بمعنى: إن امتناع الشخص عن هذه الأشياء جملة واحدة بشكل دائم حرام، لما في ذلك من الإهلاك والإضرار.

وكذلك البيع والشراء وغيرهما من المعاملات، فإن تركها كلها دائماً حرام لما يترتب على ذلك من ضرر.

وأما الثاني: وهو: (المباح بالجزء والمطلوب بالكل على جهة الندب). ومثل له بالتمتع الزائد على الحاجة في المأكل والمشرب والملبس والمعاشرة... وغيرها، فإن ذلك مباح بالجزء مندوب إليه بالكل، لما ورد الندب إليه في عموم الأدلة الطالبة لها والمرغِّبة فيها.

كقوله ﷺ: «إن الله يحب أن يرى أَثَرَ نعمته على عبده» وقوله: «فمن رغب عن سنتي فليس مني»[(١)].

وأما الثالث: وهو: (المباح بالجزء والمحرم بالكل) ومثّل له بالمباحات التي تقدح المداومة عليها بالعدالة، فيخرج صاحبها بالمداومة عليها إلى ما يخالف هيئات أهل العدالة، ويشبه الفساق وإن لم يكن كذلك.

---

(١) الحديث: متفق عليه. انظر: خ(٩/٨٩ و ٩٠)؛ و م (١٤٠١).

وأما الرابع: وهو: (المباح بالجزء والمكروه بالكل) ومثّل له بالتنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام والغناء المباح وغير ذلك. فإن هذه الأشياء مباحة بالجزء، فإذا فعلها الإنسان مرة من المرات، أو في حالة من الحالات فلا حرج عليه، بخلاف ما إذا فعلها دائماً فتكون مكروهة[1].

ولقد اعتمدنا تقسيم الشاطبي للمباح لما فيه من تفصيل وتوضيح لأنواعه، وليتضح حكمه في جميع هذه الأحوال، إذ إن حكمه الذي ينصرف إليه الذهن عند إطلاق لفظ الإباحة (الإباحة مطلقاً) وليس كذلك، كما مر معنا في هذا البحث.

ولا بد من أن أشير هنا إلى أن بحثنا في أقسام المباح يغنينا عن بحث حكم المباح، إذ يمكننا أن نعنون لهذا البحث بحكم المباح، ويصبح العنوان على حذف مضاف وهو: أقسام حكم المباح، وهو ظاهر.

(هـ)
مسائل متفرقة تتعلق بالمباح

هناك مسائل متعددة تتعلق ببحث المباح لا بد من التعرض لها، ويمكننا حصرها في أربع مسائل: هي:

١ ــ هل الأصل في الأشياء الإباحة؟

٢ ــ هل المباح مأمور به؟ وخلاف الكعبي في هذا، وتحقيقه، والجواب عن الإشكالات التي تعرض عليه.

٣ ــ هل المباح داخل في التكليف؟

٤ ــ هل العفو خارج عن المباح؟

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/٦٩ ــ ٧٠، وما حولها.

وسأعرض لكل مسألة من هذه المسائل مع التحقيق في الخلاف القائم حولها، إن شاء الله.

● **المسألة الأولى: وهي: هل الأصل في الأشياء الإباحة؟**

اختلف العلماء في حكم الأشياء قبل أن يرد الشرع ببيان أحكامها، فهل هي على الإباحة، أم على الحظر؟ وافترقوا في ذلك ثلاث طوائف، وهي:

١ ــ فقالت طائفة: منهم الحنفية وأبو الخطاب: **هي على الإباحة**، واستدلوا على ذلك بدليل عقلي، وقالوا: إذ إن انتفاعنا بها لا يعود بالضرر علينا ولا على غيرنا، وبأن الله عز وجل إنما خلق هذه الأشياء لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يعود إليه سبحانه، فثبت أنه لنفعنا فيكون مباحاً لنا[1].

ويدل لهم قول الله عز وجل: ﴿قل من حرَّم زينةَ الله التي أخرج لعباده والطيباتِ من الرزق﴾[2]، فإن الله عز وجل أنكر في هذه الآية على من حرم أشياء أخرجها لعباده، دون دليل صادر عنه، فدلّ ذلك على إباحتها لخلقه.

٢ ــ وقالت طائفة: **هي على التحريم**، حتى يأتي دليل خاص بحلها.

واستدلوا على ذلك بدليل عقلي، وهو: إن التصرف في ملك الغير بغير إذنه ممنوع، وإن هذه الأشياء ملك لله، ولم نعلم بإذنه فيها، فتكون حراماً. ونسب ابن قدامة هذا القول لابن حامد والقاضي، وبعض المعتزلة[3]، وذكر

---

(١) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٢؛ و«الأشباه والنظائر» لابن نجيم: ١/٩٧؛ و«حاشية ابن عابدين»: ١/٧٨.

(٢) الآية ٣٢ من سورة الأعراف.

(٣) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٢؛ و«المعتمد» لأبي الحسين البصري: ٢/٨٧٤.

ابن نجيم أن الشافعية ينسبون هذا الرأي لأبي حنيفة رحمه الله، ونقل عن شرح المنار، أن الأصل الإباحة عند بعض الحنفية ومنهم الكرخي، وقال بعض أصحاب الحديث: الأصل فيها الحظر إلا أن الحموي في شرحه على الأشباه والنظائر، نقل عن العلامة قاسم بن قُطْلُوبغا أن المختار: هو الأصل في الأشياء الإباحة عند جمهور الحنفية، وهو الذي اعتمدنا عليه عند نسبته إليهم في القول الأول[1].

ونقل العلامة ابن عابدين عن التحرير: إن المختار الأصل الإباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية، وقال في شرح التحرير: وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية وأكثر الحنفية لا سيما العراقيين، قالوا: وإليه أشار محمد فيمن هُدِّد بالقتل على أكل الميتة وشرب الخمر فلم يفعل حتى قُتل، بقوله: خفت أن يكون آثماً لأن أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرَّما إلا بالنهي عنهما، فجعل الإباحة أصلاً والحرمة بعارض النهي.

ثم قال: ونَقل أيضاً ــ أنه قول أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي ــ الشيخُ أكمل الدين في شرح أصول البزدوي، وبه علم أن قول الشارح في باب استيلاء الكفار: إن الإباحة رأي المعتزلة فيه نظر[2].

وقد مر معنا قريباً أن ابن قدامة نسب القول: بأن الأصل التحريم، إلى المعتزلة، وهو الصواب في نسبته إليهم[3].

٣ ــ وقالت طائفة: بالتوقف، فلا حكم لهذه الأشياء، حتى يرد الشرع

(١) انظر: «شرح الأشباه والنظائر» للحموي: ١/٩٧؛ و«الأشباه والنظائر» للسيوطي: ص ٦٠.
(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين»: ١/٧٨.
(٣) انظر: «خلاف المعتزلة في كتاب المعتمد» لأبي الحسين البصري: ٢/٨٦٨.

ببيان أحكامها، ودليلهم هو: إن الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود الشرع، أما العقل فإنه لا يبيح شيئاً ولا يحرمه، ونسب ابن قدامة هذا القول إلى أبي الحسن الخرزي، وقال بعد ذكر دليلهم العقلي: وهذا القول هو اللائق بالمذهب، إذ العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة وإنما تثبت الأحكام بالسمع.

والذي يظهر لنا من مجموع هذه الآراء: أن الرأي المختار هو: إن الشيء إذا خلا عن الضرر للنفس وللغير، فالأصل فيه الإباحة، لما جاء في تأييده من الآيات والأحاديث بعد ورود الشرع، ولأن العقل يقضي بذلك قبل وروده، وقد مر معنا سابقاً الدليل العقلي على ذلك.

أما الأدلة النقلية فكثيرة: منها: قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[1] قال الحموي في شرحه على الأشباه والنظائر عند هذه الآية:

(أخبر بأنه خلقه لنا على وجه المِنّة علينا، وأبلغ وجوه المنة إطلاق الانتفاع، فثبت الإباحة)[2].

وقوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليَّ محرَّماً على طاعم يَطْعَمُهُ إلا أن يكون ميتةً أو دماً. . .﴾[3] الآية فقد جعلت هذه الآية الإباحة أصلاً في هذه الأشياء، إلا ما استثني من هذه الإباحة.

---

(١) الآية ٢٩ من سورة البقرة.

(٢) انظر: «شرح الأشباه والنظائر» للحموي: ١/٩٧.

(٣) الآية ١٤٥ من سورة الأنعام.

وقوله تعالى: ﴿قل إنما حرَّمَ ربيَ الفواحش...﴾[1]، وقوله: ﴿قل تعالوا أتْلُ ما حرَّمَ رَبُّكم عليكم...﴾[2].

ويؤيد ذلك: ما أخرجه البزار والطبراني من حديث أبي الدرداء بسند حسن: قوله ﷺ: «ما أحلّ الله فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً»[3]، وما رواه الطبراني أيضاً، من حديث أبي ثعلبة: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»، وفي لفظ: «وسكت عن كثير من غير نسيان فلا تتكلّفوها، رحمة لكم فاقبلوها»[4].

أما القول بأن الأصل في الأشياء التحريم، فلا مجال للأخذ به بعد أن وردت الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة على ما يناقضه.

وأما القول بالتوقف، وهو الذي مال إليه ابن قدامة واعتبره مناسباً لقواعد المذهب الحنبلي، فلا خلاف بيننا وبينه في الحقيقة، خاصة بعد ما دل الشرع على أن الإباحة هي الأصل، وهو ما ذهب إليه جمهور الحنفية والشافعية، حتى إن ابن قدامة نفسه، بعد أن ذكر دليل أهل التوقف قال: (وقد دل السمع على الإباحة على العموم بقوله سبحانه: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾، وبقوله: ﴿قل إنما حرَّمَ ربي الفواحش﴾، وقوله تعالى: ﴿قل تعالَوْا أتل ما حرَّم رَبُّكُم عليكم﴾، وبقوله: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرّماً..﴾

---

(1) الآية ٣٣ من سورة الأعراف.

(2) الآية ١٥١ من سورة الأنعام.

(3) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي: ص ٦٠.

(4) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي: ص ٦٠.

ونحو ذلك، وقول النبي ﷺ: «وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»، وقوله: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرْماً من سأل عن شيء لم يحرَّم على الناس فحُرِّم من أجل مسألته»[1].

ولذلك ينحصر الخلاف في هذه المسألة بين جمهور أهل السنة القائلين بأن الأصل في الأشياء الإباحة، وجمهور المعتزلة القائلين، بأن الأصل في الأشياء التحريم.

ويظهر أثر الخلاف في المسائل التي لم يرد فيها نصوص عن الشارع، قال ابن نجيم في الأشباه والنظائر: (ويظهر أثر هذا الاختلاف في المسكوت عنه، ويتخرّج عليها ما أشكل حاله، فمنها: الحيوان المشكل أمره، والنبات المجهول تسميته، ومنها إذا لم يعرف حال النهر هل هو مباح أو مملوك؟ إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة)[2].

فمنهم من يعتبرها من المحرمات بناء على قوله بأن الأصل فيها التحريم، والجمهور يعتبرونها من المباحات بناء على قاعدتهم أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهو ظاهر.

إلا أن هناك مااستثني من هذه القاعدة عند العلماء، كما قالوا في الأبضاع: الأصل في الأبضاع الحظر[3] وغير ذلك مما يُعرف في محله في القواعد الفقهية.

---

(١) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٢.
(٢) انظر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم: ١/٩٧.
(٣) انظر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم: ١/٩٨؛ و«الأشباه والنظائر» للسيوطي: ص ٦١.

● **المسألة الثانية: وهي: هل المباح مأمور به؟ وخلاف الكعبي في ذلك وتحقيقه، والجواب عن الإشكالات التي تعرض على قولنا: غير مأمور به:**

لقد طال النقاش في هذه المسألة بين الجمهور وبين الكعبي[1]، وامتلأت صفحات عديدة من كتب الأصول في تحقيق هذه المسألة، ولذلك أحببت أن أتعرض لها تحقيقاً وتوضيحاً فأقول:

١ ـ قال الجمهور: المباح غير مأمور به من حيث هو مباح[2].

٢ ـ وقال الكعبي: كل فعل يوصف بأنه مباح فهو واجب، ولهذا يكون المباح مأموراً به. وحكى هذا القول ابن الصباغ عن أبي بكر الدقاق أيضاً[3]، وتوضيح هذا القول، هو: إن فعل المباح يتحقق به ترك حرام أو فعل واجب، فيتحقق بالسكوت مثلاً ترك القذف، وبالسكون ترك الفعل، وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به، وترك الحرام واجب، وما لا يتم ترك الحرام إلا به فواجب، فيصبح معنا المباح واجباً، فيكون مأموراً به بهذا الاعتبار، ولهذا ذكروا عن الكعبي قوله: لا مباح في الشريعة مطلقاً.

ونقل الزركشي عن الأبياري قوله: (ذهب الكعبي إلى أنه لا مباح في الشريعة، وله مأخذان: أحدهما ـ وهو الصحيح عنده ـ أن المباح مأمور به ولكنه دون الندب، كما أن المندوب مأمور به لكن دون الواجب. . . وهذا بناه

---

(١) الكعبي: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، كان رأس طائفة من المعتزلة، يقال لهم الكعبية، توفي مستهل شعبان سنة ٣١٧هـ.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٢/أ)؛ و«المستصفى» للغزالي: ١/٧٤؛ و«التلويح»: ١/١٥٦؛ و«العضد على ابن الحاجب»: ٢/٦؛ و«المسوّدة» لآل تيمية: ص ٧.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٢/أ).

على أن المباح حسن، ويحسن أن يطلبه الطالب لحسنه، وهذا هو الذي اعتمده في الفتوى.

ثم رده عليه بقوله: وهو غير معقول، فإن هذا المطلوب إما أن يترجح فعله على تركه أو لا، فإن لم يترجح فهو المباح بعينه، وإن ترجح فإن لحق الذم على تركه فهو الواجب، وإلا فهو المندوب، ومن تخيّل واسطة فلا عقل له...)[1].

ومن تتبَّع نقاش الأصوليين لهذه المسألة ودقق في أدلتها، وجد الخلاف لفظياً لا فائدة منه، إذ إن ظاهر كلام الكعبي المصرِّح بأن المباح مأمور به: إنه مأمور به من جهة ما يعرض له من ترك حرام وغيره... لا إنه مأمور به من حيث ذاته، كما فهمه بعض الأصوليين من كلامه.[2] فبعدت الشقة بذلك بينهما، علماً بأن صيرورة المباح مأموراً به لعارض مما اتُفق عليه بين الطرفين، وقد تقدم معنا كلام الزركشي في ذلك عند تعريف المباح.

وهذا هو الذي يستريح إليه القلب في المسألة إذ لا يعقل أبداً أن يريد الكعبي بالمباح أنه مأمور به من حيث ذاته.

إلا أن الكعبي غلب على نظرته إليه ما يَعرض على المباح من عوارض كثيرة تخرجه عن كونه مباحاً، كما نظر إليه علماؤنا من حيث ذاته فلم يكن مأموراً به، وهذا هو النظر الصحيح في الأصل، وما نظر إليه الكعبي من جهة العوارض لا يصح أن يُنظر فيها أصلاً، وإنما يبحث تبعاً.

وفي هذا المعنى قال الشاطبي: (وتلخص لنا من أقسام المباح: أن كل

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٢/ب).
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٢/أ).

مباح ليس بمباح بإطلاقه، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو: إما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك. . .)[١].

(وعلى هذا قال القاضي: وهو ـ أي الكعبي ـ إن أطلق الأمر على المباح فلا يسمي المباح واجباً ولا الإباحة إيجاباً. . وتبعه في ذلك الغزالي في المستصفى، وابن القشيري في أصوله)، ثم قال الزركشي: (فعلى هذا لا يكون الكعبي مبيحاً بإنكار المباح. . .)[٢].

وقال الباجي: (إن كان مرادهم بكون المباح مأموراً به: أنه مأذون في فعله وتركه، فالخلاف في العبارة، وإن أرادوا: أن الإباحة للفعل اقتضاء له على جهة الإيجاب أو الندب، وأن فعل المباح خير من تركه فهو باطل)[٣].

وهذا هو الذي استبعدنا نسبته إلى الكعبي، ولم تصرح به عباراته التي نقلوها عنه وبَنَوْا الخلاف عليها.

ولقد قال الشاطبي في ذلك: (لكن هذا القائل يظهر منه أنه يسلم أن المباح ـ مع قطع النظر عما يستلزمه ـ مستوي الطرفين، وعند ذلك يكون ما قاله الناس، هو الصحيح)[٤].

ويظهر لنا من هذا، اضطراب العلماء في فهم عبارات الكعبي ومقصده، ولو أنهم حملوا قوله على أن المباح مأمور به من حيث ما يعرض له، لأراحوا واستراحوا وكفى الله المؤمنين الجدال.

---

(١) انظر: «الموافقات»: ١/ ٧٦.
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٢/ب).
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٢/ب).
(٤) انظر: «الموافقات»: ١/ ٦٦.

ولقد أيد كون الخلاف لفظياً الشيخ محمد يحيى أمان في شرحه «نزهة المشتاق على لمع أبي إسحق»، وذكر أن صاحب لبّ الأصول وجمع الجوامع وشرحيهما أكدوا بأن الخلاف في هذه المسألة لفظي[1].

ونظراً لهذه النتيجة التي توصلنا إليها، من أن الخلاف لفظي، سأكتفي هنا بعرض الأدلة التي تؤيد كون المباح غير مأمور به فقط، إذ إن الأدلة المذكورة للطرفين لم تتوارد على محل واحد.

ولقد أجاد الإمام الشاطبي في الاستدلال لهذا، فجاء في قوله عن ذلك:

١ ــ إن المباح عند الشارع هو المخيَّر فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم، فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخيير، لم يُتصوَّر أن يكون التارك له مطيعاً لعدم تعلّق الطلب بالترك... ولا يمكن أن يكون الفاعل له عاصياً لعدم تعلق النهي بالفعل، فإن المعصية لا تكون إلا مع النهي.

٢ ــ ومنها: إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، لأنه كناذر فعله، وفي الحديث: «من نذر أن يطيع الله فليطعه»، فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر، ولكنه غير لازم فدل على أنه ليس بطاعة[2].

وفي الحديث: أن رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظل، فأمره رسول الله ﷺ أن يجلس، وأن يستظل ويتم صومه، قال مالك: أمره عليه الصلاة والسلام أن يتم ما كان لله طاعة ويترك ما كان لله معصية، فجعل نذر ترك المباح معصية كما ترى.

---

(١) انظر: «نزهة المشتاق»: شرح اللمع لأبي إسحق: ص ٦٥.
(٢) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/٥٦ وما بعدها.

٣ ــ ومنها: إنه لو كان ترك المباح طاعة للزم رفع المباح من أحكام الشرع من حيث النظر إليه في نفسه، وهو باطل بالإجماع، ولا يخالف في هذا الكعبي لأنه إنما نفاه بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل، وكلامُنا إنما هو بالنظر إلى ذات الفعل.

ولقد توسع الشاطبي في التدليل على هذا القول مع تصريحه بأن الكعبي لا يخالف في هذا كما مر(١).

إشكالات تعرض على القول بأن المباح غير مأمور به:

هناك إشكالات عديدة تعرض على قول جمهور العلماء، بأن المباح غير مأمور به، عددها الشاطبي في الموافقات، وأجاب عنها، ونظراً لفائدة البحث فيها أثبتُّ بعضها ومن تلك الإشكالات:

١ ــ إن فعل المباح سبب في مضار كثيرة، ففيه اشتغال عما هو الأهم في الدنيا من النوافل والخيرات، وصدّ عن كثير من الطاعات.

كما أن فعل المباح قد يكون سبباً في الاشتغال عن الواجبات، ووسيلة إلى الممنوعات، إذ يستتبع الاسترسال في الشهوات المباحة، الوصول إلى الشهوات المحرمة.

٢ ــ إن الشرع قد جاء بذم الدنيا والتمتع بلذاتها، كقوله تعالى: ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا﴾(٢)، وقوله: ﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها﴾(٣)، وغيرها.

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/٥٨ وما بعدها.
(٢) الآية ٢٠ من سورة الأحقاف.
(٣) الآية ١٥ من سورة هود.

٣ ـ ومنها ما جاء في فعل المباحات من التعرض لطول الحساب عليها في الآخرة، والعاقل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب، وأن سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد، فيكون تركه أفضل من هذه الناحية.

ثم أجاب الشاطبي على هذه الإشكالات تفصيلاً.

فقال عن **الإشكال الأول** ما معناه: أما كون المباح سبباً في مضار كثيرة لا دليل فيه، إذ إن الكلام في أصل المسألة إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين، ولم نتكلم فيه إذا كان ذريعة لأمر آخر، فإنه إن كان ذريعة إلى ممنوع فهو ممنوع، من باب سد الذرائع، لا من جهة كونه مباحاً، وعلى هذا يتنزل الحديث المرفوع الذي معناه: «لا يبلغ أحدٌ درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به بأس»(١).

وأما إذا نظرنا إلى كون فعل المباح وسيلة، فليس تركه أفضل بإطلاق، بل هو ثلاثة أقسام:

(أ) قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه، فيكون مطلوب الترك.

(ب) قسم يكون ذريعة إلى مأمور به، فيكون مطلوب الفعل.

(ج) قسم لا يكون ذريعة إلى شيء، فهو المباح المطلق.

وأجاب على **الإشكال الثاني** بما معناه: أن كل ما جاء في ذم الدنيا وشهواتها، إنما هو محمول على ذمها من أجل أنها تكون ذريعة إلى تعطيل

---

(١) الحديث: في الترمذي بلفظ: «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين، حتى يدع ما لا بأس به، حذراً لما به بأس»، رواه الترمذي، وقال: حديث حسن. انظر: «سنن الترمذي»: (٢٤٥٣).

التكاليف، فإذا لم تكن ذريعة لذلك لا ذم لها، ويحقق هذا أحوال السلف في تناول المباحات.

وأجاب على الإشكال الثالث بما معناه: إن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسَباً عليه بإطلاق، وإنما يحاسب على التقصير في الشكر عليه، إما في جهة تناوله واكتسابه، وإما في جهة الاستعانة به على التكليفات، فمن حاسب نفسه في ذلك، وعمل على ما أقرّ به، فقد شكر نعم الله، وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿خالصة يوم القيامة﴾[1] أي لا تَبِعة فيها[2].

● **المسألة الثالثة: وهي: هل المباح داخل في التكليف؟**

لا تكليف في المباح حقيقة كما أنه غير مأمور به كذلك، إلا أن العلماء اعتبروه من الأحكام التكليفية على سبيل التغليب، إذ إن الأنواع السابقة تتضمن تكليفاً ــ كما مر معنا سابقاً في الكلام عنها ــ أو أنه مجاز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، كما ذهب إلى ذلك الزركشي[3].

وخالف في هذا الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني، وقال: (إن المباح تكليف).

واستغرب العلماء هذا القول، واضطروا إلى تأويله بأنه أراد بذلك كون المباح تكليفاً باعتبار اعتقاد المكلّف بإباحته، كما جرى جمهور الأصوليين سابقاً في تأويل كلامه في المندوب[4].

---

(١) الآية ٣٢ من سورة الأعراف.

(٢) ولقد توسّع الشاطبي في ذكره الإشكالات وردّها، بما هو مفيد يُعرف في محله، واكتفيت بما سبق رغبةً في الاختصار. انظر: «الموافقات»: ١/ ٦٤ وما بعدها.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (٤٣/ب).

(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٠٢/أ)؛ و«العضد على ابن الحاجب»: ٢/ ٦.

إلا أننا لا نسلم بهذا التأويل مطلقاً، ونقول: لو جاز قبوله لجاز أن يطلق على الأحكام كلها سواء منها التكليفية أم الوضعية اسم الحكم التكليفي، لوجوب الاعتقاد بكونها أحكاماً.

ولما لم نجد بُدّاً من تأويله ــ لاستغرابه ــ فنقول في ذلك:

يحتمل أنه وصفه بالتكليف بالاعتبار الذي اعتبره الكعبي فيه في المسألة السابقة، فكما وصفه الكعبي بأنه مأمور به باعتبار ما يعرض له، وصفه الأستاذ أبو إسحق بأنه تكليفي أيضاً، أو أنه أراد بذلك تأكيد جعله من الأحكام التكليفية مع خلوِّه من التكليف، وذلك عن طريق إطلاق الجزء وإرادة الكل، والله أعلم.

● **المسألة الرابعة: وهي: هل (العفو) خارج عن المباح؟**

بعد أن عرفنا المباح، وتكلمنا عما يتعلق به من مسائل مختلفة، نجد أن هناك أموراً تشترك مع المباح في أنها لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب، إذ لا أمر فيها ولا نهي، وهي ما أطلق عليه بعضهم اسم (العفو)، وهو الذي أشار إليه رسول الله ﷺ حين سئل عن الجبن والسمن والفراء فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»(١).

ولهذا رأى بعض العلماء أن يجعل هذا النوع نوعاً خاصاً من الأحكام التكليفية، وسماه بالعفو الذي لم يتعرض له الشارع بأمر ولا نهي، فاستدرك به

---

(١) الحديث: رواه الترمذي وابن ماجة، وقال السيوطي: له عدة طرق. انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي: ص ٦٠.

على الجمهور، وجعله نوعاً سادساً، كما استدرك بعضهم (خلاف الأولى) وجعله النوع السادس.

وإن ممن يميل إلى هذا الاعتبار الإمام الشاطبي، حيث يقول: (يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو، فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة هكذا على الجملة)(١).

ولقد تابعه بعض العلماء المحدثين في هذا، إلا أن الذي أراه في هذه المسألة هو: عدم اعتبار العفو نوعاً خاصاً متميزاً، وإنما هو متعلق بالمباح، ونوع منه ــ مع الاعتراف بثبوت حكمه ــ كما أنه يمكن أن يتعلق العفو بجميع أنواع الحكم فيكون أثراً مترتباً على فعلها أو تركها.

فقد يكون حكم ترك الواجب العفو عند عدم القدرة على القيام به، ويعني ذلك عندئذ رفع الحرج والعقاب على الترك.

كما يمكن أن يكون حكم فعل الحرام العفو، عندما تدعو الضرورة الشرعية إليه، ويعني ذلك رفع الحرج والعقاب عن الفعل.

كما يمكن أن يرادف العفو المباح، بمعنى استواء جانب الفعل والترك.

وإن الذي يفهم من النصوص الشرعية المستعملة لكلمة عفو، هو معنى الإباحة تماماً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياءَ إن تُبْدَ لكم تَسُؤْكم، وإن تسألوا عنها حين يُنَزَّل القرآنُ تُبْدَ لكم، عفا الله عنها، والله غفور حليم﴾(٢).

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: ١/٨٨ ــ ٨٩.
(٢) الآية ١٠١ من سورة المائدة.

وعلى المعاني الأولى يمكن أن يحمل قوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم. . . ﴾[1] فإنها تفيد التجاوز والغفران.

ومما سبق يتبين لنا: أن معنى (العفو) عدم المؤاخذة على الفعل أو الترك وهو حكم المباح خاصة، وقد يكون حكماً لغيره أيضاً لما يعرض من أحوال.

ولهذا لم أر اعتبار العفو نوعاً خاصاً متميزاً عن المباح وإنما يرجع إليه.

حتى إن الشاطبي نفسه لم يحكم على مرتبة العفو بأنها حكم من الأحكام التكليفية أو الوضعية فقال: (إلا أنه بقي النظر في العفو، هل هو حكم أم لا؟ وإذا قيل حكم، فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله، ولكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي، لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب)[2].

---

(١) الآية ٤٣ من سورة التوبة.

(٢) انظر: «الموافقات»: ١/٩٩.

النقطة الثامنة

وتبحث في مسائل متفرقة تتعلق بالحكم، وهي:

١ ـ المسألة الأولى: هل يُعتبر نفي الحكم حكماً؟

٢ ـ المسألة الثانية: هل توصف الأحكام الشرعية بالقطعية أم بالظنية؟

* * *

● **المسألة الأولى: وهي: هل يُعتبر نفي الحكم حكماً؟**

لا بد لنا وقد انتهينا من أنواع الحكم التكليفي، من أن نتعرض لهذه المسائل قبل أن نختم الباب الأول في الحكم التكليفي وننتقل إلى التكليف تتميماً للبحث والفائدة.

فلقد اختلف العلماء في اعتبار نفي الحكم حكماً شرعياً إلى عدة أقوال[١]، وهي:

١ ـ **قال بعضهم**: إن نفي الحكم حكم شرعي، متلقًى من خطاب الشارع.

٢ ـ **وقال آخرون**: إن نفي الحكم ليس حكماً شرعياً، لأنه بقاء الأمر على ما كان عليه قبل الشرع.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٤١/ب).

٣ ـ **وفصّل بعضهم**: بين أن يكون نفي الحكم مسبوقاً بالإثبات من الشرع، فيعتبر عندئذ حكماً شرعياً، وبين أن يكون نفي الحكم محض تقرير للنفي الأصلي الذي لم يسبقه إثبات من الشارع، فلا يُعتبر حكماً شرعياً.

وعلَّلوا تفريقهم هذا: بأن الأول مثله مثل الإثبات، فكما اعتبرنا الإثبات السابق للحكم حكماً شرعياً فنعتبر نفيه حكماً أيضاً.

وأما الثاني: فهو محض تقرير على انتفاء الحكم، فكأنما يخبر بذلك على أن الله تعالى لم يخاطبنا بشيء فيه، وكثيراً ما يخاطبنا الشارع عن الحقائق، ولا يكون ذلك حكماً شرعياً بالمعنى الاصطلاحي للحكم.

وإلى هذا التفريق مال الإمام الغزالي وغيره[1]، كما اختار بعضهم عدم اعتباره حكماً شرعياً مطلقاً، وقال: (المختار عندي من هذه المذاهب أنه ليس حكماً شرعياً، لأن الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، والنفي ليس فعلاً ليكون الخطاب المتعلِّق به حكماً، فهو في الحقيقة خبر عن انتفاء تعلّق الخطاب. . .)[2].

والذي نميل إليه بعد عرض هذه الآراء، إنما هو اعتبار التفريق الذي ذكره الإمام الغزالي واعتمده، لأنه إذا سبق الإثبات من الشارع في أمر ما، ثم جاء نفي حكم هذا الإثبات فإنه لا مناص من اعتبار هذا النفي حكماً أيضاً، كما اعتبرنا الإثبات في الأول حكماً، والحكم لا يذهب إلا بحكم مثله. أما إذا لم يسبق عليه إثبات، فإنما هو محض تقرير كما قالوا لعدم الحكم، وليس هذا بحكم، ولما كانت المسألة نظرية لا يترتب عليها آثار فقهية رأيت الاقتصار فيها على ما مرّ تركاً للتطويل.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٤١/ب).

(٢) نَقل ذلك عن أبي العز، شارح المقترح: الزركشيُّ في «البحر المحيط»: ص (٤٢/أ).

● **المسألة الثانية: وهي: هل توصف الأحكام الشرعية بالقطعية أم بالظنية؟**

لقد جرى بعض العلماء على وصف الأحكام الشرعية مطلقاً بالقطعية، فقال ابن برهان في كتابه الكبير: (إن الحكم عندنا قطعي في الأحوال كلها سواء أضيف إلى الدليل القطعي أو الظني...) ونقل عن الحنفية أنهم يخالفون في هذا ويقولون بأن الحكم ظني وليس بقطعي[1].

وإن إطلاق وصف الظنية أو القطعية على الحكم منفرداً دون تفصيل غريب جداً، إذ لا بد من أن يتنوع الحكم إلى النوعين، فيكون منه ما هو ظني ومنه ما هو قطعي، وذلك بحسب الدليل الذي نتج عنه هذا الحكم، وحسب دلالة الخطاب فيه على المراد منه.

ولهذا جرى المحققون على انقسام الحكم إلى ما هو قطعي وما هو ظني، فقال الزركشي: (لكن الحق انقسام الحكم إلى قطعي وظني، ثم قال: وممن صرح بذلك من الأقدمين الشيخ أبو إسحق الشيرازي في كتاب «الحدود» ومن المتأخرين ابن السمعاني في «القواطع» قالوا: وإنما قالوا: الفقه، العلم بأحكام الشريعة مع أن فيه ظنيات كثيرة، لأن ما كان فيه من الظنيات فهي مستندة إلى العمليات، وقال ابن التلمساني: إنه الحق...)[2].

ثم نقل عن الأصفهاني قوله: (من الأحكام ما يثبت بأدلة حصل العلم بمقتضاها، وذلك في الأحكام الثابتة بنصوص احتفت بقرائن تدفع الاحتمالات المتعارضة عنها، بانحصار تعيين المدلول في واحد، ومنها

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٤٢/ب).

(٢) المصدر نفسه: ص (٤٢/ب).

ما ثبت بأخبار آحاد أو نصوص لم تعضد بما يدفع الاحتمال، فتلك الأحكام مظنونة لا معلومة، ثم قال: وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه. . .)[1].

وإن ما مر معنا في التفريق بين الفرض والواجب والحرام والمكروه تحريماً عند الحنفية، يؤكد هذا الانقسام في الأحكام إلى ظنية وقطعية، وهو الحق الذي لا مناص منه، والله أعلم.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (٤٢/ب).

الباب الثاني

التكليف، وما يتعلق به من مسائل

وينقسم الباب الثاني إلى ثلاثة فصول:

- **الفصل الأول**: ويتعرض فيه لتعريف التكليف وأقسامه.
- **الفصل الثاني**: وينقسم إلى قمسن:

(أ) **القسم الأول**: ويشمل البحث في شروط التكليف المتعلقة بالمكلف.

(ب) **القسم الثاني**: ويشمل البحث في شروط التكليف المتعلقة بالمكلف به.

- **الفصل الثالث**: ويتعرض فيه لنقاط ثلاث تتعلق بالتكليف، وهي:

(أ) الحكمة من تكليف الإنسان وسر تخصيصه بذلك.

(ب) الصفات العامة للأحكام الشرعية ومقارنتها مع الأحكام الوضعية البشرية.

(ج) مدى حرية الإنسان في ظل الأحكام التكليفية.

الفَصْــل الأول

ويشمل: تعريف التكليف وأقسامه

(أ)

تعريف التكليف

لما كان وصف التكليف هو المميِّز الأساسي لنوع الحكم الـذي نبحث فيه، وهو ــ الحكم التكليفي ــ فلا بد لنا بعد أن انتهينا من الكلام عن الحكم وأنواعه، من التعرض لوصفه وما يتعلق به من أبحاث.

فـالتكليف في اللغـة: مـأخـوذ من الكلفــة، وهي المشقـة، جــاء في المختار: (وكلّفه تكليفاً: أمره بما يشقّ عليه، وتكلّف الشيء تجشّمـه)، ومثله في القاموس.

والتكليف في الاصــطلاح: اختلف العلمـاء في تعـريفــه إلى أقــوال متقاربة، فمنهم من عرفه بأنه (الأمر بما فيه كلفة أو النهي عما في الامتناع عنـه كلفة)[1].

وقـال بعضهم: (التكليف هو «إرادة المكلِّف من المكلَّف فعـل مـا يشق عليه)[2] ولا شك في شمول هذا التعريف لكل من الأمر والنهي، إذ إن الإرادة

(١) نقله الزركشي عن القاضي. انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٣/ب).

(٢) نقله الزركشي عن ابن سراقة. انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٣/ب).

المطلقة للفعل تكون طلب كف، كما تكون طلب فعل.

كما أوجز التعريف بعضهم فقال: (التكليف هو: إلزام ما فيه كلفة)(١) فيكون المعنى الاصطلاحي هو عين المعنى اللغوي، ولذلك فرق بينهما ابن قدامة فاعتبر هذا التعريف، إنما هو في اللغة، وعرفه في الاصطلاح بأنه (الخطاب بأمر ونهي)(٢).

وواضح من كل ما سبق أن هذه التعاريف مع تقاربها، منها ما يخرج من التكليف الندب والكراهة، وهو الذي أثبت فيه لفظ الإلزام، إذ لا إلزام فيهما كما مر معنا، ومنها ما يدخلهما في التكليف، وهو الذي عبّر بالطلب والأمر، إذ إن كلاً من المندوب والمكروه مأمور به على التحقيق.

كما تتفق جميعها على إخراج الإباحة من التكليف، إذ ليس في الإباحة إلزام ولا طلب. وفي هذا يقول الزركشي عن التكليف: (إنه يتناول الحظر والوجوب قطعاً، ولا يتناول الإباحة قطعاً، إلا عند الأستاذ أبي إسحق، وفي تناوله الندب والكراهة خلاف)(٣).

وقد سبق أن أشرنا في كلامنا على أنواع الحكم التكليفي إلى أن شمول لفظة التكليف لجميع هذه الأحكام إنما كان على سبيل التغليب أو المجاز.

أقسام التكليف:

لقد قسمت الحنفية ــ خلافاً لجمهور العلماء ــ التكليف إلى قمسن:

الأول: وجوب الأداء.

---

(١) هذا التعريف لإمام الحرمين. انظر العضد على ابن الحاجب (٢/٥) وشرح الكوكب المنير، ص ١٢٦.

(٢) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٦.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٣/ب).

الثاني: الوجوب في الذمة[1].

وعرفت الحنفية وجوب الأداء بأنه: المطالبة بالفعل إيجاداً وعدماً، وقالوا: إن هذا النوع من التكليف يستلزم وجود العقل والفهم للخطاب، إذ لا يتصور طلب أداء فعل ما من شخص غير عاقل أو غير فاهم لما يخاطب به.

وعرفوا الثاني وهو الوجوب في الذمة: باشتغال الذمة بهذا الواجب، فهو لا يستلزم العقل والفهم، لأن الذمة صالحة لتعلق الوجوب بها في الصغير والمجنون، والأداء يكون عندئذ على وليه، أو عليه عندما يصلح أهلاً لوجوب الأداء.

وفرق الزركشي في «البحر المحيط» على لسان الحنفية بين النوعين، فقال[2]: (قالوا: الأول أي ــ وجوب الأداء ــ متلقًى من الخطاب، والثاني أي: الوجوب في الذمة متلقى من الأسباب وفرعوا على ذلك: مستغرق الوقت بالنوم، يقضي الصلاة مع ارتفاع قلم التكليف عن النائم، لوجود السبب، وهو يكفي لتعلق الوجوب في الذمة، وكذلك قالوا: يجب القضاء على المجنون إذا أفاق أثناء الشهر، لوجود السبب في حقه.

وعند الشافعية لا يجب عليهم القضاء لعدم الخطاب في تلك الحالة.

وأنكر هذا الزركشي وقال بعد ذلك: وعندنا ــ أي الشافعية ــ لا وجوب إلا بالخطاب لا بالأسباب)[3].

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص(١٢٤/أ)؛ و«تخريج الفروع على الأصول»: ص ٥٣؛ و«التقرير والتحبير» لابن أمير حاج: ١٢١/٢ ــ ١٢٢؛ و«فواتح الرحموت»: ٨٤/١؛ و«التلويح على التوضيح»: ١٦١/٢.

(٢) «البحر المحيط»: ص (١٢٤/أ). وانظر: «تخريج الفروع على الأصول»: ص ٥٤.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص(١٢٤/أ). وانظر: «تخريج الفروع على الأصول»: ص ٥٥.

ومما يؤكد أن الوجوب في الذمة نوع من أنواع التكليف، أداء الولي والوصي عمن هو تحت ولايته أو وصايته، ولولا تعلق الوجوب في ذمتهما لما صح الأداء عنهما.

ومن النظر في فروع الشافعية والحنفية يظهر لنا أن الخلاف في اعتبار تقسيم التكليف إلى قسمين وعدمه: إنما هو خلاف لفظي في الحقيقة، فالكل متفقون على أن ذمة الصغير وغيره قابلة لهذه الواجبات، وهذا ما صرح به الزنجاني في «تخريج الفروع على الأصول» بعدما عقد المقارنة بين القولين قال[1]:

(وهذا على الحقيقة خلاف اللفظ، فإنهم ـ أي الحنفية ـ يعنون بالوجوب استحقاق هذه الأفعال في ذمم المذكورين شرعاً، بمعنى وجوب القضاء عند زوال العذر المانع من التكليف، وهو مسلّم عندنا «أي الشافعية» ونحن نعني بانتفاء الوجوب انتفاء تكليف الفعل حال قيام العذر، وهو مسلم عندهم).

وقد قال صاحب «التوضيح»[2] مؤيِّداً هذا التقسيم:

(ثم اعلم أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، ويقولون: إن الوجوب لا ينصرف إلا إلى الفعل، وهو الأداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هو نفس وجوب الأداء فلا يبقى فرق بينهما، ثم قال معقباً على ذلك: ولله در من أبدع الفرق بينهما، وما أدق نظره، وما أمتن حكمته، وتحقيق ذلك: إنه لما كان الوقت سبباً لوجوب الصلاة كان معناه: أنه

---

(١) انظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: ص ٥٥.
(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/٢٠٥.

لما حضر وقت شريف كان لازماً أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى، وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقب السبب هو نفس الوجوب، ثم الأداء هو: إيقاع تلك الهيئة، فوجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة مبنيّ على الأول. . .) إلخ.

ومن هذا تتبين لنا سلامة هذا التقسيم الذي سلكه الحنفية، إذ اتفق الجميع على الفرق بينهما، وإن اختلفوا في اعتبارهما نوعين من الوجوب، فالعبرة للمعاني.

الفصل الثاني

القسم الأول

ويبحث في شروط التكليف المتعلقة بالمكلف

لما كان المقصود من التكليف حصول الامتثال من المكلف، وذلك بقدرته على إيقاع ما كلِّف به على جهة الطاعة، ولما كانت هناك أفعال لا تدخل تحت قدرة المكلف، وهناك مكلفون عاجزون عن القيام بما كُلِّفوا به، اقتضت حكمة الله عز وجل أن يعلِّق التكليف بشروط معينة ترفع الحرج عن المكلفين، وتمكِّنهم من الامتثال.

ويمكننا تقسيم هذه الشروط بحسب تعلقها إلى قسمين:

الأول: ما يتعلق بالمكلف.

والثاني: ما يتعلق بالمكلف به.

أما الشروط التي لا بد من توفرها في المكلف حتى يُعتبر مكلَّفاً فهي:

(أ) **حياته**: فلا بد من أن يكون على قيد الحياة، إذ لا يمكن تكليف الميت أبداً، وإن جاز أن تبقى عليه آثار التكليف، وقد نقل القاضي أبو بكر الإجماع على ذلك، وفرع الزركشي فروعاً على ذلك منها: إنه لو وصل عظم الميت بنجس لم ينزع على الصحيح. ولو ماتت المعتدة أو المحرمة جاز تطييبها على الصحيح، نظراً لأن الخطاب سقط بالموت[1].

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٤/ب)؛ و«تسهيل الوصول»: ص ٣١٤ و ٣١٥.

ومن أمثلة بقاء أثر حكم التكليف على الميت: عدم جواز تكفين الرجل بكفن حرير، وتحريم تطييب الميت المحرم، وإزالة شعره وظفره، وتعلق الثواب والعقاب به على ما قدم من عمل[1].

وظاهر أن هذه الأمور التي بقي أثرها في الميت، ليست متوجهة إليه، وإنما هي خطابات متوجهة إلى المكلفين الأحياء الذين يقومون بغسله وتكفينه، فلا منافاة بينها وبين اشتراط الحياة لصحة التكليف.

وجمهور العلماء لم يتعرضوا لهذا الشرط واعتبروه شرطاً طبيعياً لا حاجة لذكره.

(ب) **كونه من الثقلين**: ولقد نص الزركشي على هذا الشرط ــ في الوقت الذي أعرض عنه أكثر العلماء ــ للاتفاق على عدم تكليف الحيوان والجماد[2].

والمراد بالثقلين (الإنس والجن)، ونقل عن القاضي أنه حكى الإجماع على هذا الشرط، على أن هناك من يقول بتكليف الحيوانات جميعها كالإنسان، وهناك من يقول أيضاً بتكليف الجمادات كالجبال والأشجار.. وغيرها.

إلا أن العلماء أعرضوا عن خلافهم لمصادمته للإجماع، ولمنافاته للعقل السليم.

ويشكل هنا ما ورد في الحديث الشريف من الاقتصاص للشاة الجَمَّاء من القَرْناء، فلقد روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

---

(١) انظر: «تسهيل الوصول»: ص ٣١٥.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٥/أ).

«لتؤدُّنّ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء ـ أي الجماء ـ من الشاة القرناء»[1].

وقال في الجواب على هذا الإشكال الإمام النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم ما نصه: (هذا تصريح بحشر البهائم يوم القيامة وإعادتها يوم القيامة، كما يعاد أهل التكليف من الآدميين، وكما يعاد الأطفال والمجانين ومن لم تبلغه دعوة، وعلى هذا تظاهرت دلائل القرآن والسنة، قال الله تعالى: ﴿وإذا الوحوش حشرت﴾[2] وإذا ورد لفظ الشرع ولم يمنع من إجرائه على ظاهره عقل ولا شرع، وجب حمله على ظاهره، قال العلماء: وليس من شرط الحشر والإعادة في القيامة المجازاة والعقاب والثواب، وأما القصاص من القرناء للجلحاء فليس هو من قصاص التكليف، إذ لا تكليف عليها بل هو قصاص مقابلة. . .)[3].

أما تكليف الجن فقد اتفق العلماء على تكليفهم بالجملة واختلفوا في تكليفهم بفروع الدين، فقال بعض المحققين: إنهم مكلفون بالفروع جملة لا على حد تكليف الإنس بها، لأنهم يخالفون الإنس بالحد والحقيقة، فبالضرورة يخالفونهم في بعض التكاليف، وضربوا لذلك مثلاً فقالوا: إن الجن قد أعطي بعضهم قوة الطيران في الهواء، فهو مخاطب بقصد البيت الحرام للحج طائراً، والإنسان لعدم تلك القوة لا يخاطب بذلك.

فكل تكليف يتعلق بخصوص طبيعة الإنس، ينتفي في حق الجن لعدم تلك الخصوصية فيهم.

---

(١) الحديث: رواه مسلم في باب تحريم الظلم. انظر: «شرح مسلم»: ١٦/١٣٦.

(٢) الآية ٥ من سورة التكوير.

(٣) انظر: «شرح مسلم» للنووي: ١٦/١٣٦.

واستدل على تكليف الجن بالفروع بما يأتي:

١ ـ بالإجماع على أن النبي ﷺ أرسل بالقرآن إلى الإنس والجن، وجميع أوامره ونواهيه تتوجه إلى الجنسين[1].

٢ ـ وبقوله تعالى: ﴿يا معشرَ الجنِّ والإنس ألم يأتكم رسُلٌ منكم يقُصُّون عليكم آياتي وينذِرُونكم لقاءَ يومكم هذا؟ قالوا: شهدنا على أنفسنا وغرَّتْهم الحياة الدنيا، وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين. . .﴾[2].

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنسٌ ولا جانٌّ﴾[3].

٤ ـ وقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[4]. والعبادة تشمل جميع أنواعها من أصول وفروع، ولا دليل على تخصيصها بالإيمان.

ولهذا نقل بعض العلماء أحكاماً خاصة تتعلق بالجن، فذكر منها ابن نجيم في الأشباه والنظائر: صحة الصلاة خلفه، وقال جماعة بصحتها، إلى غير ذلك من الأحكام.

(ج) **بلوغه**: واستغنى بعض العلماء عن هذا الشرط باشتراطهم العقل الذي يمكّن صاحبه من فهم الخطاب، ويهيئه للطاعة والامتثال، وقالوا: إن البلوغ وضعه الشارع حداً للعقل الذي يتفاوت الناس فيه[5]، إلا أننا رأينا إفراده عن شرط العقل، لاختلاف حكم الصغير عن المجنون وغيره.

---

(١) انظر: «البحر المحيط» ص (١٤٠/ب).

(٢) الآية ١٣٠ من سورة الأنعام.

(٣) الآية ٣٩ من سورة الرحمن.

(٤) الآية ٥٦ من سورة الذاريات.

(٥) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢١؛ و«التلويح»: ٢/١٦٠.

ويتضح بعدما بيّنا تفرقة الحنفية بين الوجوب في الذمة ووجوب الأداء: أن اشتراط البلوغ عند الحنفية إنما يحمل على اشتراطه في وجوب الأداء، إذ إنه لا فرق في تعلق الوجوب في الذمة بين الصغير والكبير[1]، لأن أهلية الوجوب في الذمة متعلقة بالإنسانية.

كما أنه لا خلاف بين العلماء بأن البلوغ شرط في وجوب الأداء عند الجميع، وعلى هذا يحمل قول ابن برهان الذي نقله الزركشي: (إن الصبي مخاطب عند الفقهاء منا من الحنفية)، وإن حمله الزركشي على خطاب الوضع خاصة فإنه يشمل هذا وذاك[2].

وفرق بعض العلماء بين خطابي المواجهة والإلزام، فقال صاحب «البيان في الفقه» من الشافعية في كتاب كفارة القتل: الصبي والمجنون لا يدخلان في خطاب المواجهة، كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله﴾، ويدخلان في خطاب الإلزام[3] كقوله تعالى: ﴿ومن قَتل مؤمناً خطأً فتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ وَدِيَةٌ﴾[4].

وروي عن ابن سُرَيج: إن الصلاة تجب على ابن العشر وجوب مثله، وإن لم يأثم بتركه، إذ لو لم يجب عليه لما ضرب عليها... وذكرها بعضهم رواية عن الإمام أحمد[5]. وقال الإمام أبو الحسين السبكي: (إن الصبي داخل في عموم قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ فإن الخطاب لجميع المؤمنين

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/١٢٢؛ و«التلويح»: ٢/١٦٤.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٥/أ).

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٥/أ) و(١٢٥/ب).

(٤) الآية ٩٢ من سورة النساء.

(٥) انظر: «روضة الناظر»: ص ٢٦.

والناس، وهومنهم، وقد قال النبي ﷺ لصبي: «يا بني سَمِّ الله وكُلْ بيمينك وكُلْ مما يليك» ثم قال: وعَدُّ الأصوليين ذلك في أمر التأديب لا يضرنا)[1]، وقال: (والصبي مأمور بالصلاة أمر إيجاب، والمراد بالإيجاب الأمر الجازم، وهو موجود في حق الصبي، لكن الوجوب تخلف عنه لعدم قبول المحل إن لم يكن مميزاً، بالأدلة على أن الفهم شرط التكليف، ولرفع القلم إن كان مميِّزاً)، ثم يقول: (والشخص الذي يتعلق به ذلك الأمر يُعتبر فيه أمور، إن وُجدت ترتّب مقتضاه، كالوجوب المترتب على الإيجاب، وإلا فلا، ومن تأمل هذا المعنى لم يستبعده في حق الصبي المميِّز الذي اقتضت رخصة الله رفع القلم عنه)[2].

وإنه مما يؤيد تعلق الإيجاب بالصبي غير البالغ، التصريح في الحديث برفع القلم عنه، فلولا الوجوب لما وجد الرفع، فالرفع يقتضي الوضع.

ونقل البيهقي عن الشافعي في القديم قوله: (وقد أوجب الله بعض الفرض على من لم يبلغ، وذكر العدة، وذكر ما يلزمه فيما استهلك من أمتعة الناس...)[3]، وقال: (وإنما معنى قول علي رضي الله عنه: رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم أو يبلغ المأثم وأما غيره فلا، ألا ترى أن علياً كان هو أعلم بمعنى ما روى، وكان يؤدي الزكاة عن أموال اليتامى الصغار)[4].

---

(١) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١٥٥.
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٦/أ).
(٣) المصدر نفسه.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٦/أ). وقال البيهقي: إنما نسب هذا الكلام إلى علي لأنه عنه يصحّ، ووقفه عليه الأكثر.

وقال الزركشي: (مقتضى كلام أصحابنا في الفروع أن خطاب الندب والكراهة يمكن توجيهه للصبي، حيث قالوا: إنه مأمور من جهة بالندب، ولهذا جعلوا له إنكار المنكر ويثاب عليه)[1].

ومن هذا كله: لا نستطيع أن نقبل نفي إمكان تكليف الصبي المميز على الإطلاق، وقد مر معنا في تحليل تعريف الحكم التكليفي، حيث استبدلنا كلمة العباد بكلمة المكلفين فيه لاتفاق الأطراف على صلاحية ذمة الصغير للوجوب، وإن تأخر عنه وجوب الأداء، والله أعلم.

(د) **العقل**: اتفق العلماء على اشتراط العقل في شروط التكليف، فإن المجنون مثلاً غير صالح لتوجيه الخطاب إليه، وإن كان صالحاً لتعلق الوجوب بذمته[2].

ولقد صرح العلماء بالإجماع على ذلك، وظاهر أن الإجماع على عدم تكليفه محمول على عدم وجوب الأداء عليه.

ولذلك قال ابن القشيري في «المرشد»: (ويجوز أن يقال: المجنون مأمور بشرط الإفاقة، كما يوجّه إلى المعدوم بشرط الوجود، ويجيء مثله في الصبي)[3].

وحمل محققو الحنابلة الرواية المروية عن الإمام أحمد بتكليفه ـ إذ روي عنه وجوب قضاء الصوم على المجنون ـ فحملوها على المجنون غير المطبق، أما المطبق فلا يجب عليه القضاء.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٦/ب)؛ و«التلويح»: ٢/١٦٤.
(٢) انظر: «المستصفى»: ١/٨٣.
(٣) «البحر المحيط»: ص (١٢٦/ب)؛ و«المستصفى»: ١/٨٥ ـ ٨٦؛ و«مسلم الثبوت»: ١/١٤٣.

ولقد بينا سابقاً أن الخلاف في تعلق الوجوب بذمته بين الحنفية والشافعية خلاف لفظي، إذ يتفقون على عدم وجوب الأداء على المجنون لأن وجوب الأداء، يستلزم وجود الفهم والعقل، بخلاف الوجوب في الذمة.

فالحنفية يقولون بوجوب القضاء عليه لوجود السبب، وهو الشهر وهو سبب الحكم عندهم، بخلاف الشافعية الذين يقولون لا وجوب إلا بالخطاب فقط دون الأسباب.

(هـ) **الفهم**: لقد جرى كثير من العلماء على التفرقة بين شرطي العقل والفهم، فأرادوا بالعاقل ما يخالف المجنون، وبالفاهم ما يخالف النائم والغافل والساهي[1].

ويمكن أن نرجع الخلاف في اشتراطه إلى ما مر معنا في الشرط السابق: (العقل)، فكما نستطيع أن نقول في المجنون: إنه مأمور بشرط الإفاقة، والصبي مأمور بشرط البلوغ، كذلك يمكننا أن نقول: إن الغافل والنائم والساهي مأمور بشرط الفهم الذي يكون بالاستيقاظ والانتباه.

ويمكن أن يُستَدَلّ على ذلك بقوله ﷺ: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان...»[2]، فرفع الإثم عنهم يشير إلى وضع الأمر عليهم، إذ لا رفع إلا بعد وضع كما مر معنا.

وردّ الذين قالوا بعدم تصور تكليفه على من قال: إن النائم يضمن ما يتلفه في نومه، ويقضي ما فاته من صلوات أثناء سهوه ونومه، بأن الخطاب

---

(١) «المستصفى» للغزالي: ١/٨٤؛ و«فواتح الرحموت»: ١/١٤٣.

(٢) الحديث: أخرجه الحاكم بلفظ: «تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». انظر: «المستدرك»: ٢/١٩٨؛ و«سنن ابن ماجة»: ١/٦٣٠.

تعلق به عند الاستيقاظ لا قبله فهو منتفٍ عنه حالة النوم[1]، وإنما وجب ذلك عليه بأمر جديد.

والحقيقة: أن من يقول بإمكان تكليفه، وتوجيه الخطاب إليه، إنما أراد بذلك ثبوت الفعل في ذمته، والذين نَفَوْا ذلك مطلقاً، نفَوْا إمكان تكليفه بالأداء، وهذا متفق عليه، إذ لا يقول به أحد فلا حاجة للتفصيل في عرض النقاش، إذ لا فائدة عملية من ذلك.

ويُردُّ على إشكال من قال بتكليفه بسبب إن السكران اعتبر طلاقه وإيلاؤه، بأن هذا ربط الأسباب بمسبباتها، وليس بتكليف[2].

وقال صاحب مسلم الثبوت: (والحق: أن السكران من محرم مكلّف زجراً[3]، أي جزاء له على ارتكاب المعصية باختياره، ونُقل هذا المعنى عن الشافعي وغيره[4]، إلا أن هذا التكليف للسكران ليس معناه أنه يخاطب حال سكره وعدم فهمه، بل معناه: يقال له وهو في حال الصحو، بأن السكر حرام عليه، وإذا سكرت بشرب أوقعنا طلاقك وقتلك وإتلافك، فإن أردت أن تنجو من هذا فإياك والإسكار)[5].

فيكون بهذا تكليف السكران تعليقاً، وليس بتنجيزي وبهذا يُرَدّ قول الأسنوي: (وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً لأنه. . .) تعليقاً على

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٧/أ).
(٢) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١٤٤؛ و«سلم الوصول»: ١/٣١٩.
(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١٤٥.
(٤) انظر: «سلم الوصول»: ١/٣١٨.
(٥) نقله صاحب «سلم الوصول» عن حاشية شرح المختصر (أمير زاجان). انظر: «سلم الوصول»: ١/٣١٩.

مـا روي عن الإمام الشـافعي بالقـول بتكليف السكـران، وقـد نبـه على ذلـك الزركشي وغيره[1].

(و) **الاختيـار**: ذكـر العلمـاء هـذا الشـرط ليخُـرجـوا بـه من التكليف المكره الذي لا يتصرف بإرادتـه بل بـإكراه غيـره، إلا أنهم اختلفوا في تحـديد الإكراه الذي يـرفـع التكليف عن المكلف، ولهذا قسـمـوا الإكراه إلى قسمين أساسيين، هما:

١ ــ **الإكـراه الملجىء**: وهـو مـا كـان الإكـراه فيـه بفـوات النفس أو العضو، وسمي ملجئاً لأنه ينعدم معه الرضا ويفسد الاختيار.

٢ ــ **الإكـراه غير الملجىء**: وهـو مـا كـان بحبس أو ضـرب ونحـوه، وسمي غير ملجىء لأنه وإن كان يعدم الرضا، لكنه لا يفسد الاختيار.

واعتبـرت الشافعيـة هذين النـوعين من الإكراه غيـر الملجىء، واعتبـروا الملجىء فيمـا إذا لم يجـد المكلف منـدوحـة عن الفعـل مـع حصـول عقله، وذلك عندهم مثل من يُلقى من شاهق، فهو لا بد لـه من الوقـوع ولا اختيار لـه فيه، ولا يمكن اعتباره في هذه الحالة فاعلاً، كالسكين في يد القاطع وحركتـه كحركة المرتعش[2]، وقالوا: إن الحبس والقتل سـواء، لأن في الحبس ضرراً كالقتل، والعصمة تقتضي دفـع الضرر[3].

ولا شك أنه في مثل هذه الحالة التي مثّلوها، يتفق الجميـع على ارتفاع التكليف عن المكره[4]، ويبقى الخلاف في الأحوال الباقية.

---

(١) انظر: «نهاية السول»: ١/٣١٧ــ٣١٨؛ و«سلم الوصول»: ١/٣١٩.
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٢٩/ب)؛ و«نهاية السول» للأسنوي: ١/٣٢٢.
(٣) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٩٧.
(٤) انظر: «نهاية السول» للأسنوي: ١/٣٢٣.

ولقد أرجع السعد الخلاف إلى أصلين، وهما: أن الشافعية قالوا: الإكراه إما أن يكون بحق كالإكراه على الإسلام، وإما بغير حق، والإكراه بغير حق، إما أن يكون عذراً أَوْ لا.

فالأول: الإكراه بحق: لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل، كإكراه الحربي على الإسلام، فيصح إسلامه، بخلاف إكراه الذمي فإنه ليس بحق، لقوله ﷺ: «اتركوهم وما يدينون»(١).

أما الإكراه بغير حق: فإن كان عذراً شرعياً بأن يحل للفاعل الإقدام على الفعل، فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل، سواء أُكره على قول أو عمل، لأن الإكراه يفسد القصد والاختيار، وإن لم يكن عذراً شرعياً بأن لا يحل له الإقدام على الفعل، كما إذا أكره على القتل أو الزنا، لا يقطع الحكم عن الفاعل، حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني المكرَهَيْن.

أما الحنفية فأصلهم في ذلك: أن الإكراه الملجىء لما أفسد الاختيار، فإن عارض هذا الاختيار اختيار صحيح، وهو اختيار (الحامل) أي: المكرِه، يصير اختيار الفاعل كالمعدوم، كأن يصير آلة في يد الحامل.

والمكرَه عليه عندهم: إما أن يكون من قبيل الأقوال، أو من قبيل الأفعال، فإن كان من قبيل الأقوال فلا يخلو: إما أن يكون مما لا ينفسخ كالطلاق، فيكون نافذاً، وإن كان مما ينفسخ كان فاسداً، كالبيع والأقارير.

وإن كان من قبيل الأفعال فينظر:

---

(١) لم أقف على هذا النص، وإنما جاء معناه في حديث للطبراني في «الكبير»: ١٨/٢٦١، طبعة بغداد.

(أ) إن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل، كالزنا: كان مقتصراً على الفاعل فقط.

(ب) وإن احتمل كونه آلة في يد المكره فينظر:

فإن لزم مِن جَعْله آلة تبديل محل الجناية، كان مقصوراً على الفاعل، كإكراه المحرم على قتل الصيد.

وإن لم يلزم منه تبديل محل الجناية نسب إلى الحامل المكره ابتداء، كالإكراه على إتلاف المال أو النفس[1].

وخالف المعتزلة في ذلك وقالوا: يمتنع تكليفه لعدم بقاء فائدة التكليف، وهي الثواب، فالمكره حالة الإكراه يأتي ويترك الفعل مجبراً لا مختاراً، فلا ثواب له فيه، وذهاب فائدة التكليف تقتضي ذهاب التكليف نفسه[2].

والحق في ذلك: أن الأطراف كلهم متفقون على عدم تأثيم من فقد الاختيار فقداً كاملًا، إلا أنهم اختلفوا في تحديد فقد الاختيار الكامل من جهة، وفي إمكان تكليفه واعتباره مكلفاً أو عدم ذلك، وفي ذلك تفصيل يعرف في محله من كتب الأصول[3].

(ز) **العلم بالأمر قبل زمان الفعل**: اشترط بعض العلماء في المكلف أن يكون عالماً بالمأمور به قبل زمان الفعل، ليُتصور منه الامتثال، إذ لا يُتصور منه ذلك إذا جهل بأنه مأمور، ويكون تكليفاً بما لا يُطاق، حتى قال بعضهم:

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٩٧.

(٢) انظر: كتاب «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو النور زهير: ١/١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) انظر: «تسهيل الوصول»: ص ٣٢٠؛ و«نهاية السول»: ١/٣٢١ ـ ٣٢٣.

(أجمع أصحابنا ــ الشافعية ــ على اشتراطه)[1] إلا أنهم فصّلوا في اعتبار الجهل المقبول شرعاً، إذ ليس كل جهل بالفعل مقبولاً كعذر شرعي، وسيأتي معنا الإشارة إلى ذلك في عوارض الأهلية المكتسبة إن شاء الله.

(ح) **الإسلام**: اختلف العلماء في اشتراط الإسلام للتكليف، لأن كثيراً منهم يقول بتكليف الكافر بالفروع، ونظراً لتعدّد الأقوال في هذه المسألة لا بد لنا من التعرض لها تفصيلاً فأقول: قسم العلماء الأمور المكلف بها إلى قسمين:

(أ) **القسم الأول**: أصول الشريعة كالإيمان وتصديق الرسل.

(ب) **القسم الثاني**: فروع الشريعة كجميع أنواع العبادات.

وأجمعوا على تكليف الكفار بالقسم الأول منها[2]، واختلفوا في القسم الثاني، وهو تكليفهم بالفروع، وجرى الخلاف حول هذه المسألة في نقطتين:

الأولى: **في جواز تكليفهم بالفروع عقلاً**: فقال بعضهم بالجواز ونقلوا الاتفاق على ذلك، كما نقل بعضهم الخلاف فيها عن عبد الجبار وغيره من المعتزلة، فقالوا: لا يجوز تكليفهم بالفروع عقلاً[3].

الثانية: **في وقوع تكليفهم بالفروع شرعاً**: ولقد طال خلاف العلماء فيها، وافترقوا في ذلك إلى مذاهب عديدة أوصلها بعضهم إلى تسعة، وسأعرض لها مذهباً مذهباً ثم أبيِّن حقيقة الخلاف، وأختار المذهب الراجح منها.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٣٣/أ).

(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/٢١٣ ـ ٢١٤؛ و«البحر المحيط»: ص (١٤٥/ب).

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٦/أ).

● **المذهب الأول**: وهو أن الكفار مخاطبون بالفروع مطلقاً بشرط تقدم الإيمان، واستدلوا لذلك بما يأتي:

١ ــ قال تعالى: ﴿ما سلككم في سقر* قالوا: لم نك من المصلين* ولم نك نطعم المسكين*﴾[١]. فدلت هذه الآية صراحة على مؤاخذتهم على هذه الأعمال، ولولا تكليفهم بها لما عوقبوا عليها[٢].

٢ ــ وإن الله تعالى ذم أهل شعيب بالكفر ونقص المكيال، وقوم لوط بالكفر وإتيان الذكور، وعادا بالكفر وشدة البطش، فقال مثلاً في قوم هود: ﴿وإذا بطشتم بطشتم جبارين﴾[٣] وهذا الذم يدل على تكليفهم بالفروع أيضاً.

٣ ــ وقالوا: إن الكفر لا يصلح مخفِّفاً، وإذا قلنا بعدم تكليفهم بالفروع كان كفرهم سبباً في التخفيف عنهم، إلى غير ذلك من الأدلة.

ولقد ذهب هذا المذهب أكثر الشافعية، وقال القاضي عبد الوهاب وأبو الوليد الباجي: (إنه ظاهر مذهب مالك، ونقله بعضهم عن الإمام أحمد في أصح الروايتين عنه، وهو محكيّ عن الكرخي والخصّاف من الحنفية، قال الدبوسي: إنه قالُ أهل الكلام، ومذهب عامة مشائخ العراق من الحنفية)[٤].

● **المذهب الثاني**: وهو: أن الكفار غير مخاطبين بالفروع مطلقاً، وهو قول جمهور الحنفية، قال صدر الشريعة: وهو قول مشايخ ديارنا ــ أراد

(١) الآيات ٤٢ و٤٣ و٤٤ من سورة المدثر.
(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/٢١٣ ــ ٢١٤؛ و«البحر المحيط»: ص (١٤٦/أ)؛ و«إرشاد الفحول»: ص ١٠.
(٣) الآية ١٣٠ من سورة الشعراء.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٦/ب)؛ و«التلويح»: ١/٢١٣ ــ ٢١٤.

بما وراء النهر ــ ونسبه التفتازاني إلى أبي زيد الدبوسي والسرخسي والبزدوي، وقال: وهو المختار عند المتأخرين.

وصرح الدبوسي والسرخسي بأنه ليس عن الحنفية المتقدمين في هذه المسألة نص، وإنما أخذ من فروعهم، وقد ذكر محمد بن الحسن أن من نذر الصوم ثم ارتد ثم أسلم، لم يلزمه قضاؤه لأن الشرك أبطل كل عبادة خلافاً للشافعي[1].

وقال السرخسي: (لا خلاف في أنهم مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات في الدنيا والآخرة، وأما في العبادات فبالنسبة للآخرة كذلك، أما في حق وجوب الأداء في الدنيا فهو موضع الخلاف)[2].

وذكر في ذلك صاحب «فواتح الرحموت» أن تكليفهم بالعقوبات والمعاملات إنما هو بالاتفاق بين المسلمين والكفار بعقد الذمة، ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين ديانة[3]، وقال الميداني: إنهم غير مخاطبين بالأحكام جملة[4].

واستدلوا لذلك بما يأتي:

١ ــ قالوا: إن الأمر بالعبادة لنيل الثواب، والكافر ليس أهلاً له، فلا يؤمر بها، كما أجابوا عن دليل المذهب الأول القائل بأن الكفر لا يصلح أن

---

(١) و (٢): انظر: «التلويح»: ١/٢١٣ ــ ٢١٤؛ و «البحر المحيط»: ص (١٤٦/ب)؛ «وفواتح الرحموت»: ١/١٣٠.
(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١٢٨.
(٤) انظر: «اللباب في شرح الكتاب»: ص ٣٧١.

يكون مخفِّفاً بأن: سقوط العبادة عنهم ليس تخفيفاً عليهم بل تغليظاً، وشبّهوه بالطبيب الذي لا يأمر المريض بشرب الدواء عند اليأس منه لعدم فائدته[1].

٢ ـ وأجابوا عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر؟...﴾ بأنها مؤاخذة على ترك الاعتقاد بهذه الأعمال، وجعلوها مجازاً بدليل ما قام عندهم من الأدلة.

٣ ـ واستدلوا أيضاً بالحديث القائل: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات...»[2].

٤ ـ وقالوا: لو صح تكليفهم بالفروع لصحت منهم، إذا أدَّوْها لموافقة الأمر، ورُدّ عليهم هذا بالجنب فهو مأمور بالصلاة لكن بشرط الطهارة، وإذا أداها جنباً لا تصح منه، فكذا الكافر فهو مأمور بالعبادات بشرط الإيمان[3].

● **المذهب الثالث**: وهو: أنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر.

وقالوا: إن الانتهاء عن الشيء ممكن في حالة الكفر، إذ لا يشترط في الانتهاء التقرب فجاز التكليف بالمنهيات، بخلاف الأوامر، فيشترط فيها التقرب فلا تصح من الكافر.

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/٢١٣ ـ ٢١٤؛ و«فواتح الرحموت»: ١/١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/٢١٣ ـ ٢١٤. والحديث رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن معاذ رضي الله عنه. انظر: «الفتح»: ٣/٢٦١، رقم (١٣٩٥)؛ وانظر: م الإيمان، رقم (١٩).

(٣) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١٣٠.

وجعل بعضهم الخلاف في الأوامر فقط، واستحسن ذلك الزركشي[1].

● **المذهب الرابع**: وهو: إنهم مكلفون بالأوامر فقط، ذكره الزركشي، وقال: إن ابن المرجل حكاه في الأشباه والنظائر، وقال: ولعله انقلب مما قبله ويرده الإجماع السابق على تكليفهم بالنواهي[2].

● **المذهب الخامس**: وهو: التفريق بين الكافر الأصليّ والمرتد، فقالوا: إن المرتد مكلف بالفروع دون الكافر الأصلي، وعلّلوا ذلك بالتزام المرتد أحكام الإسلام، بخلاف الكافر الأصلي، ولم يعرف صاحب هذا القول. وقال فيه الزركشي: (ولا معنى لهذا التفصيل لأن مأخذ النفي فيهما سواء وهو: جهله بالله تعالى)[3].

● **المذهب السادس**: وهو: أنهم مكلفون بالفروع جميعها ما عدا الجهاد، وذلك لامتناع قتالهم أنفسهم، صرح به إمام الحرمين في «النهاية»[4]، ولا فائدة من هذا الاستثناء، إذ لا يتصور شرعاً منه، ولو حصل بعد الإيمان لخرج عن الموضوع.

● **المذهب السابع**: وهو: التوقف فلا يحكمون بتكليفهم ولا غيره، حكاه الإسفراييني عن الإمام الأشعري، وهو مروي عن الأشاعرة[5].

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٧/ب)؛ و«نهاية السول»: ١/ ٣٧٠ـ ٣٧٤.
(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٧/ب).
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٧/ب)؛ و«نهاية السول»: ١/٣٧٥؛ و«سلم الوصول»: ١/ ٣٧٦.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٨/أ)، و«نهاية السول»: ١/ ٣٧٦، وحاشيته.
(٥) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٨/أ).

● **المذهب الثامن**: وهو: التفريق بين الكافر الحربي وغير الحربي، فقالوا: لا يكلف الحربي بالفروع ويكلف غير الحربي.

ولقد خرّج هذا المذهب الزركشي من فروع الشافعية القائلين: في القصاص والسرقة والشرب، لا يجب حدها على الحربي لعدم التزامه الأحكام بخلاف الذمي[1].

● **المذهب التاسع**: وهو: إن الكفار يدخلون في الخطاب بالفروع لا بظواهر النصوص العامة، ولكن بدليل آخر، نقله الزركشي عن الطرطوشي عن فئة من الواقفية[2].

الرأي الراجح:

ويمكننا بعد عرض هذه المذاهب المختلفة في تكليف الكفار بالفروع، أن نرجح قول القائلين بتكليفهم مطلقاً، دون تفريق بين المأمورات والمنهيات، إلا أن الأداء لا يصح منهم، لأن صحة الأداء متوقفة على الإيمان والإسلام، ولهذا نستطيع أن نقول: إن اشتراط الإسلام في التكليف محمول على اشتراطه في نوع من التكليف وهو (الأداء) دون الوجوب.

ويشهد لهذا قول الرسول ﷺ في الحديث الشريف، للرجل الذي أراد أن يقاتل معه، وهو على الشرك: «أسلم ثم قاتل»[3] ولو صح منه القتال مع الكفر، لما منعه منه رسول الله ﷺ.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٨/أ).

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٨/أ).

(٣) الحديث: رواه البخاري في باب الجهاد. انظر: «الفتح»: ٢٤/٦، رقم (٢٨٠٨).

وإن الأدلة متوافرة على تأييد هذا القول، ولقد ذكرنا جانباً منها في التدليل للرأي الأول، ونضيف عليها في هذا المقام ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿الذين كفروا وصدُّوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون﴾[1] فهي صريحة في تعذيبهم على غير الكفر.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿لا هنَّ حِلٌّ لهم ولا هم يَحِلُّون لهن...﴾[2] حتى قال الزركشي عن هاتين الآيتين: وليس فيه أصرح منهما.

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿وما تفرَّق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ماجاءتهم البينة ۞ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القَيِّمة﴾[3].

٤ ـ وقوله ﷺ في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «إذا أسلم الكافر فحسن إسلامه، كتب الله تعالى له كل حسنة كان زلفها، ومحا عنه كل سيئة كان زلفها، وكان عليه بعد: الحسنة بعشر أمثالها أو لسبعمئة ضعف، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنه»[4].

فإن هذا الحديث أثبت للكافر حال كفره حسنات، كما أثبت له السيئات، ولا يتصور صدور ذلك إلا عن مكلف مأمور.

٥ ـ ويؤيد ذلك أيضاً رَجْمُه ﷺ اليهوديَّيْن، ولولا تكليفهم لما رَجَمَهُمْ.

٦ ـ كما يؤيده القياس الواضح: وهو أن المؤمن يثاب عند الله على امتثاله الأوامر واجتنابه النواهي، زيادة له على ثواب إيمانه، فكذلك الكافر

---

(١) الآية ٨٨ من سورة النحل.

(٢) الآية ١٠ من سورة الممتحنة.

(٣) الآية ٤ ـ ٥ من سورة البيّنة.

(٤) الحديث: رواه البخاري قريباً من هذا اللفظ. انظر: «الفتح»: ١/٩٨، رقم (٤١).

يعاقب على ارتكاب النواهي وترك الأوامر زيادة على عقابه لترك الإيمان.

وإن ما سبق من الآيات يقوي هذا القياس.

أما استدلالهم بحديث: «فإن هم أطاعوك فأعلمهم...» فهو منقوض بتتمَّةِ الحديث، إذ إن فيه: «فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله فرض في أموالهم...» ولم يقل أحد بأن التكليف بالزكاة موقوف على الاستجابة للصلاة، فلا بد من خروج هذا الترتيب عن ظاهره كما أشار إلى ذلك ابن أمير حاج، فنقول فيه: إن هذا الترتيب في الحديث إنما هو لترتيب الأهم فالأهم في الدعوة، ولا ينافي هذا تكليفهم بجميعها[1].

ومع ترجيحنا للقول بتكليف الكفار بالفروع نستطيع أن نقول: إن الخلاف بين الشافعية وأكثر الحنفية في هذه المسألة إنما هو في الحقيقة خلاف لفظي، إذ إننا نستطيع أن نحمل أقوالهم المختلفة كلاًّ منها على محمل غير ما يحمل عليه الآخر: فنحمل قول المنكرين لتكليفهم على أنهم لا يجبرون على أدائها في الدنيا، ولا يعاقبون عليها في الدنيا.

والواقع أن العلماء متفقون على أن الكفار لا يجبرون على أداء العبادات في الدنيا، ولا يعاقبون عليها فيها، وإنما يعاقبون على جحودها وتركها في الآخرة.

وجرى على هذا التأويل لكلام المختلفين الشيخ بخيت المطيعي رحمه الله، وأكد ضرورة ذلك وقال: هذا أقرب إلى الصواب، بل هو عين الصواب[2] والله أعلم.

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير»: ٢/٨٩.

(٢) انظر: «سلم الوصول على نهاية السول» للشيخ بخيت المطيعي: ١/٢٧٤.

عــوارض الأهلـيّة

وبعد أن عرضنا الشروط المختلفة التي ذكرها العلماء، واشترطوا توفرها في المكلف، لا بد لنا من الإشارة ولو على سبيل الإجمال لنقطة أخرى تتعلق بالموضوع وهي: إن اختلال هذه الشروط أو بعضها، يخرج المكلف عن التكليف، أو يرفع عنه أثره وهو العقاب والثواب، إن العلماء يطلقون على هذا الاختلال في الشروط اسم عوارض الأهلية[1]، ويجعلون هذه العوارض نوعين، وهما:

١ ــ عوارض سماوية، وهي التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار.

٢ ــ وعوارض كسبية، وهي التي تكون بكسب المكلف واختياره.

ويمثلون للنوع الأول من هذه العوارض ــ السماوية ــ بما يأتي:

(أ) **بالجنون**: وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأقوال والأفعال على نهجه إلا نادراً.

وإن هذا العارض ينافي أهلية الأداء مطلقاً، وإن كان لا يؤثر في أهلية الوجوب، فلا يُؤمر ولا يُنهى، ولكنه يملك ويورث لبقاء صلاح ذمته لذلك[2].

---

(١) انظر: «تسهيل الوصول»: ص ٣٠٩.

(٢) انظر: «التلويح والتوضيح»: ٢/١٦٧؛ و«التيسير على التحرير»: ٢/٢٥٩؛ و«تسهيل الوصول»: ص ٣١٠.

(ب) **والعَتَه**: وهو ما يكون دون الجنون، إلا أن هذا العارض لا يذهب أهلية الأداء مطلقاً، بل تبقى له أهلية قاصرة كالطفل المميِّز فتصح منه عباداته مثلاً.

(ج) **والنسيان**: وهو: الغفلة التي تعرض للإنسان دون آفة في عقله وتمييزه، فإن هذا العارض يرفع أثر التكليف عنه في حقوق الله خاصة، دون حقوق الناس ولا يخرجه عن التكليف.

(د) **النوم**: وعرفوه بأنه: فترة طبيعية تطرأ على الإنسان فتجعله عاجزاً عن الإحساسات الظاهرة وعن الحركات الإرادية الصادرة عن قصد واختيار[1].

وإن هذا العارض يرفع توجه الخطاب على المكلف في حالة النوم فقط، فإذا استيقظ عاد إليه الخطاب، بدليل وجوب الصلاة عليه وقضائها إذا قام من النوم، وفي هذا قال الرسول ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها...» ولو ارتفع عنه الوجوب لما أمر بالقضاء.

(هـ) كما ذكر العلماء من العوارض السماوية الإغماء والحيض والنفاس والمرض والموت والرق، ولا حاجة لتفصيلها لوضوح آثارها وتُعرف في أماكنها من كتب الأصول[2].

كما قسم العلماء العوارض المكتسبة إلى قسمين، فميَّزوا بين ما اكتسبه الإنسان بنفسه أو بغيره. وجعلوا من الأول الجهل والسكر والخطأ والسفر وغير ذلك.

---

(١) انظر: «التلويح والتوضيح»: ٢/١٦٩؛ و«تسهيل الوصول»: ص ٣١١.

(٢) انظر: «التلويح والتوضيح»: ٢/١٦٩ ـ ١٧٠؛ و«كشف الأسرار» للبخاري: ٤/١٣٩٩؛ و«تسهيل الوصول»: ص ٣١١ ـ ٣١٣.

(أ) **أما الجهل**: فمنه ما يصلح عذراً يرفع أثر التكليف عن المكلف، كما إذا قُتل قتيل وله وليان فعفا أحدهما ولم يعلم الآخر، فاقتصّ الآخر من القاتل أو ظن أن الحق باق له، فلا حد عليه للشبهة في ذلك. وكذلك جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه عذر يسقط عنه أثر التكليف[١].

أما جهل المسلم بالأحكام في دار الإسلام فلا يصلح أن يكون عذراً.

(ب) **وأما السكر**: فقد خصصه العلماء بما إذا سكر بسبب مباح كاضطراره لشرب الخمر، أو لشرب الدواء، بخلاف من سكر من محرم فقال فيه العلماء: إنه مكلّف زجراً له، وقد مر معنا[٢].

أما ما اكتسبه الإنسان بفعل غيره كالإكراه، فقد مر معنا الكلام عليه في شرط الاختيار وعرفنا تفصيلات العلماء فيه.

وبهذا نكون قد ألممنا إلمامة موجزة بالعوارض التي تعرض للمكلف فتخرجه عن التكليف، أو ترفع أثره عنه، ويعرف تفصيل ذلك في محله عند بحث العوارض في كتب الأصول والفقه[٣].

---

(١) انظر: «تسهيل الوصول» للمحلاوي: ص ٣١٧ ــ ٣١٨.

(٢) انظر: «فواتح الرحموت»: ١/١٤٥. وانظر: «سلم الوصول»: ١/٣١٨.

(٣) راجع: «التلويح على التوضيح»: ٢/١٦٩؛ و«تسهيل الوصول»: ص ٣١٥ ــ ٣٢٠.

القسم الثاني

الفصل الثاني من الباب الثاني

ويشمل هذا القسم البحث في شروط التكليف المتعلقة (بالمكلف به) ويتفرع الكلام في ذلك إلى عدة فقرات:

(أ) كون الفعل معدوماً:

اشترط العلماء في الفعل المكلَّف به كونه معدوماً، ويريدون بذلك كونه معدوماً من حيث إمكان حدوثه[1]، لأن إيجاد الشيء الموجود تحصيل الحاصل، وفي الحقيقة إن هذا شرط عقلي، إذ يستحيل تكليف إنسان بإيجاد أمر موجود قبل الأمر، ولهذا أعرض كثير من الأصوليين عن ذكره واكتفيت بالإشارة إليه فقط، فهو مبني على تفريقهم بين الكلام النفسي واللفظي[2].

(ب) وكونه حاصلاً بكسب المكلف:

إذ لا يصح تكليف الإنسان بما لا يحصل بكسبه، بل بكسب غيره، كما إذا أمر زيد بكتابة عمرو، فإن هذه الكتابة خارجة عن كسبه[3]، ومع كون هذا شرطاً عقلياً متفقاً عليه أيضاً، استشكل فيه ما جاء من الأحكام في تكليف شخص خارج عن الفعل، من ذلك: التزام العاقلة دية خطأ وليها.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٠/ب).

(٢) انظر: «سلم الوصول»: ١/ ٢٩٨.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٠/ب).

وأجيب عن ذلك: بأن التزام العاقلة ليس من باب التكليف بعمل الغير، وإنما هو عبارة عن ربط الحكم بسببه، فجناية الشخص سبب في دية العاقلة، وهذا معقول وموجود مثله في أحكام الشريعة.

(ج) وكون الفعل المأمور به معلوماً للمكلف[1]:

وهذا شرط عقلي أيضاً، إذ لا يعقل التكليف بشيء مجهول الذات، بخلاف ما إذا كان مجهول النوع أو المقدار، فإنه يجوز كما مر معنا في الواجب المخير وغير المحدد.

ويريدون بالعلم ما كان في حكم المعلوم أيضاً، ويكفي في العلم به كون المكلف يمكنه الوصول إلى معرفته، وإن هذا الإمكان متوفر للمكلف فيما إذا كان مثلاً في دار الإسلام فلا يعذر عندئذ بجهله بالمكلّف به.

(د) وكونه يصلح أن يقع طاعة:

بأن يكون عملاً صالحاً، إذ لا يجوز التكليف بالمعصية[2]، وهو شرط عقلي أيضاً.

(هـ) وكونه مقدوراً للمكلف:

ولقد جرى الخلاف حول هذا الشرط بين العلماء، وأطلقوا عليه اسم مسألة «التكليف بما لا يطاق» أو «التكليف بالمحال».

ولا بد لنا قبل الخوض في هذا الخلاف، من مقدمة توضح لنا المحال المراد في هذا المجال: إذ إن العلماء يطلقون كلمة المحال على أربعة معان:

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤١/ب)؛ و«إرشاد الفحول»: ص ١٠؛ و«التقرير والتحبير»: ٨١/٢.

(٢) انظر: «المستصفى» للغزالي: ٨٦/١.

١ ــ على ما لا يعقل على حال، وهو المستحيل لذاته، ومثلوا له بالجمع بين الضدين وإعدام القديم وإيجاد الموجود.

٢ ــ ما لا يدخل تحت قدرة البشر ــ وإن كان ممكناً في نفسه ــ ومثلوا له بخلق الجواهر والأعراض، فإن ذلك لا يدخل تحت قدرة البشر إلا أنه يمكن بالنسبة لقدرة الله تعالى.

٣ ــ ما لا يقدر عليه العباد عادة ــ وإن كان من جنس مقدورهم ــ ومثلوا له بالطيران في الهواء والمشي على الماء.

٤ ــ ما كان على جنس المقدور في العادة، إلا أن الله لم يخلق للعبد قدرة عليه، ومثلوا له بجميع الطاعات التي لم تقع، والمعاصي غير الواقعة.

وإذا عرفنا هذه الإطلاقات لكلمة محال، نستطيع أن نفهم عبارات العلماء في ذلك فنقول:

(أ) الخلاف في جواز ذلك عقلاً.

(ب) الخلاف في وقوعه شرعاً.

أما الخلاف في جواز ذلك عقلاً: يمكننا حصره في ثلاثة مذاهب:

١ ــ ذهب جمهور العلماء على جواز التكليف بالمحال مطلقاً، مهما كان نوعه[١]، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ولا تحمِّلنا ما لا طاقة لنا به﴾[٢]، فقالوا: لو كان ذلك مستحيلاً، لما استقام الابتهال إلى الله به، فدل على جوازه، لأن الاستعاذة من المحال محال.

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤١/ب).

(٢) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

وقالوا أيضاً: إن القدرة شرط لوجوب الأداء، وليست شرطاً للوجوب نفسه، لأنه قد ينفك الوجوب عن وجوب الأداء، فيثبت الوجوب بالسبب والأهلية فقط[1].

وقال صاحب المحصول موضحاً ذلك: (المراد بقولنا التكليف بالمحال جائز: إنه يجوز من الله تعالى الأمر بالمحال لذاته، لا بمعنى أنه يُتَصَوَّر الطاعة منا في ذلك)[2].

٢ ـ **وذهب قوم إلى المنع من التكليف بالمحال مطلقاً**: ونُسب هذا القول إلى المعتزلة، ونقل عن كثير من أئمة الشافعية، واعتمده التفتازاني في «التلويح»، وقال الزركشي: (وهو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه في الأم، فإنه قال: يحتمل أن يكون قول النبي ﷺ: «فأتوا منه ما استطعتم» إن عليكم إتيان الأمر فيما استطعتم، لأن الناس إنما كُلِّفوا فيما استطاعوا من الفعل استطاعة، لأنه شيء مكلف. . .)[3].

وفرّق صاحب التلويح بين مبنى المعتزلة في منعه، ومبنى أهل السنة، فقال: مبنى قول المعتزلة: على أنه يجب على الله ما هو أصلح لعباده، ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح، فيكون واجباً ويكون التكليف ممتنعاً.

وأما مبنى قولنا: إنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده ما لا يطيقونه أصلاً، فيلزم الترك بالضرورة، ويستحقوا العذاب، وما لا يليق

---

(١) انظر: «التلويح»: ١/١٩٨.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤١/ب).

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٢/أ)؛ و«التلويح»: ١/١٩٧.

بالحكمة والفضل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه، وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى)[1].

٣ ـ وذهب قوم إلى التفصيل بين أن يكون المحال: محالاً لذاته فلا يجوز التكليف به عقلاً، وبين أن يكون محالاً لغيره فيجوز. وهو الذي اختاره الآمدي[2] وقال أبو إسحق موضحاً هذا القول: (إنه يجوز ورود التكليف بالمحال، فإنْ ورد لا نسميه تكليفاً بل علامة نصبها الله على عذاب من كلفه بذلك. وقال ابن برهان: والخلاف على هذا لفظي، وعلى قول المعتزلة معنوي)[3].

وأما الخلاف في وقوع التكليف بالمحال شرعاً: فإنما هو دائر بين الجمهور وبين المتكلمين.

فقال الجمهور: بعدم وقوعه، وقيل: إن الأستاذ أبا إسحق حكى فيه الإجماع، وقال الإمام في الشامل: وإليه صار الدهماء من الأئمة وعليه جل الفقهاء قاطبة[4].

وذهب كثير من المتكلمين إلى أنه واقع، واستدلوا على ذلك، بأن الله تعالى أمر أبا جهل أن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين[5].

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: ١/١٩٧.
(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: ١/١٩٢.
(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٢/ب).
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٢/ب).
(٥) وأكثر الكتب تمثل بقصّة أبي لهب دون أبي جهل، وهو أوضح، إذ نزل فيه قوله تعالى: ﴿تبّت يدا أبي لهب وتبّ...﴾. انظر: «نهاية السول»: ١/٣٤٦.

ورد الجمهور عليهم هذا، وقالوا: إن هذا المثال مما يطاق ومعناه: إن العبد قادر على القصد إلى الإيمان باختياره، وإن لم يخلق الله الفعل عقيب قصده، ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله إلا هذا.

وإنّ علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرجه عن الإمكان فهو مقدور له، وعلى هذا المعنى، جرى صاحب التلويح أيضاً، وقال: يلزم على القول بوقوع التكليف بما لا يطاق اعتبار جميع التكاليف تكليفاً بما لا يطاق، في أن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرته أصلاً، وهذا باطل بالإجماع)[1].

واحتج القائلون أيضاً بقوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء...﴾[2] مع الإجماع على أن العدل واجب، فإن الله عز وجل نفى القدرة على الاستطاعة هنا،ومعناه: إن المكلف غير قادر على ذلك.

وأجاب الجمهور عليهم بالجواب السابق، من أن العلم بعدم الوقوع لا يجعل الشيء مستحيلاً، ويُجاب عليه بأن العدل المطلوب مقدور للمكلّف، وهو المساواة في المعاملة، أما العدل المنفي فهو ميل القلب وهو غير مقدور، ولقد أشار إلى ذلك الرسول ﷺ بقوله: «اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك»[3].

ولهذا قال الغزالي في المنخول: (وقصارى ما تمسك به المجوِّزون ظواهر لا تفضي إلى القطع، وليس الامتناع فيها من حيث الفعل، بل من حيث العلم)[4].

---

(١) انظر: «التوضيح»: ١/١٩٧.
(٢) الآية ١٢٩ من سورة النساء.
(٣) الحديث: رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه، وقال الترمذي: روي مرسلاً، وهو أصحّ. انظر: «الترغيب والترهيب»: ٣/ ٦٠، طبعة قطر.
(٤) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٣/ب)؛ و«إرشاد الفحول»: ص ٩.

وبعد هذا يمكننا أن نرجح قول الجمهور القائل بعدم وقوع التكليف بالمحال شرعاً، لما يُعرف من تتبع الأحكام الشرعية واستقرائها، وإن كل ما مثّل به القائلون بوقوع ذلك إنما هي أمثلة للمستحيل من حيث علم الله بعدم وقوعه، لا من حيث إمكان وقوعه، وتسمية هذه الأشياء بالمستحيلات لذاتها غير مقبول، ومما يدل لذلك قول الله عز وجل: ﴿وما أكثر الناس ولو حَرَصْتَ بمؤمنين﴾[1]، وقوله: ﴿وقليل من عبادِيَ الشَّكُور﴾[2] مع أنه كلف الناس جميعاً بالإيمان والشكر له.

الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال:

وبعد أن انتهينا من عرض مسألة التكليف بالمحال، لا بد لنا من الإشارة إلى تفريق العلماء بين التكليف بالمحال، والتكليف المحال ـ بإسقاط الباء ـ فقالوا:

إن التكليف بالمحال: إنما يرجع إلى خلل في المأمور به، وهو الذي كان الخلاف فيه في المسألة السابقة.

وأما التكليف المحال: فإنما يرجع الخلل فيه إلى المأمور نفسه، وذلك كتكليف الميت والجماد والبهائم، فلا يصح هذا التكليف بالإجماع[3]، وما ذكره الأسنوي في هذه المسألة من أن في جوازها قولين[4]: سببه القول بتكليف الغافل والمكره، وهو قول غير مقبول، وقد بينا في بحث العوارض: أن تكليف هؤلاء إنما هو تعليقي، والبحث هنا في التكليف التنجيزي، فيصبح معنا أنه لا خلاف في عدم جواز التكليف المحال، والله أعلم.

---

(١) الآية ١٠٣ من سورة يوسف، علية الصلاة والسلام.

(٢) الآية ١٣ من سورة سبأ.

(٣) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٤٤/ب).

(٤) انظر: «نهاية السول»: ٣٥٣/١.

الفصل الثالث

ويتعرض فيه لثلاث نقاط، وهي:

- الحكمة من تكليف الإنسان، وسر تخصيصه بذلك.
- الصفات العامة للأحكام التكليفية، ومقارنتها مع الأحكام الوضعية البشرية.
- مدى حرية الإنسان، في ظل الأحكام التكليفية.

● **النقطة الأولى : وهي :**

الحكمة من تكليف الإنسان، وســر تخصيصه بــذلك

لمّا كان الإنسان متميزاً عن غيره من المخلوقات، بما كرمه الله به من العقل والفهم ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾[1]، اقتضت حكمة الله عز وجل أن يكون مكلّفاً بامتثال الأوامر واجتناب النواهي دون غيره من المخلوقات.

إذ إن الله وهبه الاستعداد لهذا التكليف، فكان أهلاً للثواب والعقاب، قال تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأَبَيْن أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً * ليعذّبَ الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات، ويتوبَ الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفوراً رحيماً﴾[2].

ذكر العلامة الدهلوي عند هذه الآية ما نصه:

(نبّه الغزالي والبيضاوي وغيرهما على أن المراد بالأمانة «تقلد عهدة التكليف» بأن تتعرض أي ـ السموات والأرض ـ لخطر الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية، وبعرضها عليهن اعتبارها بالإضافة إلى استعدادهن، وبإبائهن الإباء الطبيعي الذي هو عدم اللياقة والاستعداد، وبحمل الإنسان: قابليته واستعداده لها.

---

(١) الآية ٧٠ من سورة الإسراء.

(٢) الآيات ٧٢ و ٧٣ من سورة الأحزاب. وانظر: «التلويح»: ٢/١٦٢ ـ ١٦٣.

أقول: وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ خرج مخرج التعليل، فإن الظلوم من لا يكون عادلاً ومن شأنه أن يعدل، والجهول من لا يكون عالماً ومن شأنه أن يعلم، وغير الآدمي: إما عالم عادل لا يتطرق إليه الظلم والجهل، كالملائكة، وإما ليس بعادل ولا عالم، ولا من شأنه أن يكسبها، كالبهائم.

وإنما يليق بالتكليف، ويستعد له من كان له كمال بالقوة لا بالفعل)[1].

وقال مصوِّراً حقيقة التكليف بالشرائع وسر صدوره من الله عز وجل: إن الحق في التكليف بالشرائع أن مثله كمثل سيد مرض عبيده، فسلط عليهم رجلاً من خاصته ليسقيهم دواء، فإن أطاعوا له أطاعوا السيد ورضي عنهم سيدهم، وأثابهم خيراً، ونجوا من المرض. وإن عصوه عصوا السيد، وأحاط بهم غضبه، وجازاهم أسوأ الجزاء وهلكوا من المرض. وإلى ذلك أشار النبي ﷺ حيث قال راوياً عن الملائكة: «إن مثله كمثل رجل بنىٰ داراً، وجعل فيها مأدبة، وبعث داعياً فمن أجاب الداعي دخل الدار، وأكل من المأدبة، ومن لم يُجب الداعي لم يدخل الدار، ولم يأكل من المأدبة»)[2].

ولقد مرت معنا سابقاً الشروط المعتبرة في الإنسان حتى يصبح مكلّفاً بالأحكام الشرعية، وما تلك الشروط في حقيقتها إلا تحقيق من الله عز وجل للغاية من التكليف، إذ لا يمكن أن يكلَّف غيرُ العاقل، والنائمُ، والمكره، بمعنى: أن يُطلَب منهم إنجاز الفعل، إذ هم بهذه الحالة عرضت لهم عوارض غطت على مزيّة العقل والفهم عندهم، والتي كان تكليفهم بسببها. ولذلك

---

(١) انظر: كتاب «حجة الله البالغة»: ١/٤٠ ـ ٤١.

(٢) انظر: كتاب «حجة الله البالغة» للدهلوي ١/١٣.

قال ﷺ: «رُفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يعقل»(١).

وقال الدهلوي، ممثلاً لشرط الاختيار الذي يقر العقل والشرع اشتراطه للجزاء، ما نصه: (وقول الشرع: شرط المؤاخذة على الأفعال أن يفعلها بالاختيار، بمنزلة قول الطبيب شرط الضرر بالسم، والانتفاع بالترياق: أن يدخلا في البلعوم وينزلا بالجوف)(٢).

ولا شك بأن التكليف أمر طبيعي منسجم مع طبيعة الإنسان العاقل المدرك، وليس بغريب عنه، وفي هذا المعنى قال الإمام الدهلوي أيضاً:

(فإن قيل: من أين وجب على الإنسان أن يصلي؟ ومن أين وجب عليه أن ينقاد للرسول؟ ومن أين حرم عليه الزنا والسرقة؟

فالجواب: وجب عليه هذا وحرم عليه ذلك: من حيث وجب على البهائم أن ترعى الحشيش، وحرم عليها أكل اللحم، ووجب على السباع أن تأكل اللحم، ولا ترعى الحشيش، ومن حيث وجب على النحل أن يتبع اليعسوب، إلا أن الحيوان استوجب تلقي علومها إلهاماً جِبِلِّياً، واستوجب الإنسان تلقي علومه كسباً ونظراً، أو وحياً أو تقليداً)(٣).

ومما تقدم تظهر لنا حكمة الله عز وجل في تخصيص الإنسان بالتكليف، دون غيره، وأنه منسجم مع طبيعة خلقته.

---

(١) الحديث: رواه أبو داود والنسائي وأحمد وغيرهم. انظر: «فيض القدير» للمناوي: ٤/ ٣٦.

(٢) انظر: كتاب «حجة الله البالغة»: ١/ ٤٧.

(٣) انظر: كتاب «حجة الله البالغة»: ١/ ٥٠.

● **النقطة الثانية: وهي:**

الصفات العامة للأحكام الشرعية ومقارنتها مع الأحكام الوضعية البشرية

بعد أن انتهينا من الحديث عن الأحكام التكليفية وأنواعها، نستطيع أن نستخلص من ذلك بعض الصفات والملامح العامة التي يمكن أن توصف بها تلك الأحكام.

ولتنصح لنا هذه الملامح أريد أن أعقد مقارنة بينها وبين الأحكام الوضعية البشرية، التي انصرف كثير من الناس إليها، واستبدلوها بأحكام الله، فمن مثل هذه الصفات:

١ ـ إن **مصدر** الأحكام الشرعية **إلهي**، فهي شرع الخالق الحكيم، والعالم البصير بشؤون خلقه، ولذلك تكتسب هذه الأحكام صفة القداسة والاحترام نظراً لقداسة مصدرها ومنشئها، قال تعالى: ﴿ألر كتابٌ أُحكمت آياته ثم فُصِّلت من لدن حكيم خبير...﴾[١].

أما الأحكام الوضعية **فمصدرها العقول البشرية**، فهي شرع المخلوقات ومن وضع عقولها القاصرة، فليس لها صفة الاحترام والتقديس، قال الله تعالى: ﴿فإن لم يستجيبوا لك، فاعلم أنما يتَّبعون أهواءهم، ومن أضلُّ ممن اتَّبع هواه بغير هدى من الله، إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾[٢].

---

(١) الآية ١ من سورة هود.

(٢) الآية ٥٠ من سورة القصص.

٢ ــ إن الأحكام الشرعية شاملة لجميع الجوانب، سواء منها الجانب الشخصي والجماعي، وسواء منها جانب الأخلاق والعبادة والمعاملة. فهي تنظم علاقات المرء بربه، وبنفسه، ومع غيره، فلا تترك صغيرة ولا كبيرة إلا وتشملها، وتجعلها منسجمة مع ما خُلق لها، قال تعالى: ﴿ما فَرَّطْنا في الكتاب من شيء﴾(١)، وقال رسول الله ﷺ مشيراً إلى هذه الجوانب كلها: «اتق الله حيثما كنت، وأَتْبِع السيئة الحسنة تَمْحُها، وخالق الناس بخلق حسن»(٢).

أما الأحكام الوضعية فهي قاصرة على جوانب معينة من نواحي الحياة، فلا تهتم بعلاقة الإنسان مع ربه ولا مع نفسه، وإنما تنحصر فقط في علاقاته مع غيره من الناس، وفي جوانب المعاملة خاصة دون التعرّض للأخلاق والسلوك.

٣ ــ إن الأحكام الشرعية معصومة من الخطأ، لصدورها عمن هو منزّه عن الخطأ والنسيان، ولذلك تكون مبعث أمن واطمئنان، قال تعالى: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد﴾(٣).

أما الأحكام الوضعية: فهي مترددة بين الخطأ والصواب، فلا أمن ولا اطمئنان بالاعتماد عليها، والاستسلام لها، لأنها صادرة عمن شأنه الخطأ، ولذلك تراها تتبدل وتتغير تبعاً للعقول والأفهام. قال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾(٤).

---

(١) الآية ٣٨ من سورة الأنعام.

(٢) الحديث: رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح. انظر: «الترمذي»: (١٩٨٨).

(٣) الآية ٤٢ من سورة فُصِّلَت.

(٤) الآية ٨٢ من سورة النساء.

٤ ــ إن الأحكام الشرعية: **ثابتة مستمرة**، لصدورها من عليم حكيم ﴿ألا يعلمُ من خَلَقَ وهو اللطيف الخبير﴾[١].

أما الأحكام الوضعية، **فهي متحوِّلة مؤقتة**، فهي تتحول بتحول أصحابها، وبالأزمان التي نشأت فيها، فلا دوام لها ولا استمرار..

٥ ــ إن الأحكام الشرعية تعتمد في تنفيذها على **وازع الوجدان والضمير**، فضلاً عن اعتمادها على الثواب والعقاب، إذ إنها صادرة عمن يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، قال تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم...﴾[٢]، وقال أيضاً: ﴿وإن تُبْدوا ما في أنفسكم أو تُخْفوه يحاسِبْكم به الله﴾[٣]، وقال رسول الله ﷺ: «الإحسان: أن تعبدَ الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك...»[٤].

أما الأحكام الوضعية: فلا تجد وسيلة لتنفيذها سوى الجزاء المادي الذي كثيراً ما يسهل التهرب منه، إذ لا سيطرة لها على النفوس والضمائر.

إلى غير ذلك من صفات تميِّزها عن غيرها، وتجعل الفرق شاسعاً بينها وبين غيرها.

---

(١) الآية ١٤ من سورة المُلك.

(٢) الآية ٧ من سورة المجادلة.

(٣) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة.

(٤) الحديث: رواه الإمام مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي. انظر: م (٨)؛ و ت (٢٦١٣)؛ و د (٤٦٩٥)؛ و ن (٩٧/٨).

● **النقطة الثالثة : وهي :**

مدى حرية الإنسان
في ظـــل الأحكام الشرعية

قد يتساءل بعض الناس، عندما يرى شمـول الأحكام التكليفيـة وغيرهـا لحيـاة الإنسان عـامة، فيـراه خاضعـاً لها دائمـاً في جميـع تصرفـاته، ومـذعناً لحاكميتها في علاقاته كلها، سواء منها العلاقات الاجتماعية والفـردية، فيقـول هـذا المتسائـل: ما نسبـة الحريـة التي يتمتـع بهـا هـذا الفـرد في ظـل هـذه الأحكام الإسلامية؟ وإلى أي حد يمكن اعتبـاره حراً في هـذه الحياة؟ ويصـل بعد هذا التساؤل إلى نتيجة سطحية، ألا وهي: إن الإسـلام قضى على حريـة الإنسان قضاءً كاملاً، فجعله عبـداً مسترقـاً، فيبرر بـذلك لنفسـه الانطلاق من أحكامه، والتفلّت من زمامه، بدعوى الحـرية التي تتـوق إليها النفـوس، والتي أصبحت أغنية العصر، وشعاره الأول.

هذه نتيجة يصـل إليها العقـل القاصـر، من خلال نـظرته السـطحية إلى الإسلام وأحكامه، ومثله في ذلك مثـل من يخرج إلى شـوارع المدينـة، فيرى الناس ذهاباً وإياباً، رجالاً وركباناً، خـاضعين لأنظمـة السير والمـرور، فيخرج من ذلــك بنتيجـة مشــابهـة، ألا وهي: إن هؤلاء النــاس جميعــاً حــاكمهم ومحكـومهم، صغيرهم وكبيـرهم، عبيد أرقـاء لأنهم مقيَّدون بهـذه الأنـظمـة، ومظلومون مستعبدون لأنهم يخضعون لسلطانها في حركاتهم وسكناتهم.

إن هـذا الحكم المضحـك الـذي أصبـح نتيجـة مسلّمـة عنـد كثيـر من

أصحاب العقول القاصرة، والذي بنى عليه بعضهم مبادئه وفلسفته، فدعا إلى الحرية المطلقة، ليتفلّت من القيود والأحكام، ومشى في ظلمات الحرية المزعومة يخبط خبط عشواء، يهوي تارة، ويعثر أخرى، وهو فخور بهذه الحرية التي حصل عليها، يدعو لها في كل مكان باسم الحرية تارة، وباسم الوجودية وغيرها من المذاهب تارة أخرى، ولا يرمي من وراء ذلك حقيقة إلا التحرر من قيود شرع الله، والانهزام من الأخلاق الإنسانية الفاضلة.

وإن مثل هذا الحكم المضحك الذي وجد طريقه إلى بعض النفوس الضعيفة يجعلنا نقف عنده وقفة، وقد انتهينا من بحث الأحكام التكليفية، وتبيّنت لنا ملامحها، وعرفنا حقائقها، ليظهر للناس بطلانه، ويفتضح أمره.

فإنه مما لا يقبل الشك والجدل: أن هذا الإنسان خُلق ضعيفاً قاصراً عن إدراك كثير مما يحيط به، بل يجهل كثيراً من أحوال نفسه التي بين جنبيه، ولذلك نرى كثيراً من الباحثين والعلماء يقفون خاضعين أمام حقائق نفوسهم التي تنكشف لهم في أثناء أبحاثهم سواء في الجانب المادي أو النفسي.

قال تعالى: ﴿وخُلق الإنسانُ ضعيفاً﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾[2] فهذه هي صفات هذا الإنسان التي وصفه بها خالقه وبارئه، وهو الخبير بأمره، والعليم بمدى قدرته: ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾[3].

---

(١) الآية ٢٨ من سورة النساء.
(٢) الآية ٨٥ من سورة الإسراء.
(٣) الآية ١٤ من سورة الملك.

فلو ترك هذا الإنسان القاصر الضعيف ونفسه، ووكِّل إلى معرفته وعلمه، لتخبّط في هذه الحياة خبط عشواء، وتقلّب في مهاوي الجهالة والشقاء.

مثله في ذلك مثل الطفل الصغير، يُترك وحيداً في المتاهات، ويُطلب منه أن يخرج منها بعقله الضعيف، وقدرته الهزيلة... فلا يكاد ينجو خطوة إلا ويعثر في أخرى، فيسترسل في تخبّطه أو يستسلم للهلاك، وهو على كلا الحالين شقي وهالك.

ولذلك قضت سنة الله في خلقه أن يشرع لهم الشرائع، ويرسل إليهم الهداة، وأن لا يتركهم هملًا: ﴿أيحسَبُ الإنسانُ أن يُترك سدى﴾[1]، لأنهم عباده وخلقه، وهو الرحيم الحكيم، فلا بد من أن يهيِّيء لهم ما يلزمهم، ليسيروا على منهج واضح وطريق سليم رسمه لهم قبل خلقهم، ليعودوا إليه كما أراد عباداً طائعين، كما خلقهم عباداً معترفين بربوبيته ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست ربكم؟ قالوا بلى﴾[2].

فهل يتصور عاقل بعد هذا: أن هذه الأنظمة والمعالم التي شرعها لهم ليهتدوا بها في المتاهات، وينقذهم من الظلمات إلى النور، إنما هي ضروب من القيود والعذاب الذي كتب عليهم؟!

إن كان ذاك، أفليس من حقنا إذن أن نسأل هؤلاء، ونقول لهم:

إن اعتبرتم أحكام الشرع قيوداً وعذاباً، واستعباداً وظلماً، فناديتم بالتحرر منها، والخروج عليها طلباً للحرية... فلماذا لا تنادون الناس بالتحرر

---

(١) الآية ٣٦ من سورة القيامة.
(٢) الآية ١٧٢ من سورة الأعراف.

من قيود السير وأنظمة المرور؟ وتدعونهم إلى الخروج عليها، والتفلت منها طلباً للحرية أيضاً؟!

ولماذا لا تنادون المرضى بالتحرر من قيود الأطباء، ووصفات العلاج وتدعونهم إلى الخروج عليها طلباً للحرية كذلك؟!

ماذا تتصورون النتيجة لو طلبتم هذا الطلب واستجاب لكم المستجيبون؟ هل خرجوا باستجابتهم هذه من رق العبودية إلى رحاب الحرية، وخلصوا من جَوْر الظلم إلى العدل؟ أم أنهم يخرجون بذلك من رحاب السعادة إلى مهاوي الشقاء، ومن أمان النظام إلى خوف الفوضى، ومن مظان الشفاء إلى حيث السَّقَم والهلاك؟

اسمعوا إن شئتم قول الله عز وجل، وهو يصور هذه النتيجة المؤلمة، ويحذر منها عباده فيقول: ﴿فإمّا يأتِيَنكم مني هدى، فمن اتّبع هُدايَ فلا يَضِلّ ولا يشقى * ومن أعرض عن ذكري، فإن له معيشة ضنكاً، ونحشره يوم القيامة أعمى...﴾[1].

فأي حرية هذه التي ينادون بها، إن كانت سبيلاً للهلاك والشقاء؟ وأي عبودية تلك التي يحاربونها، إن كانت سبيل السعادة والهناءة؟ ثم تعالوا نتساءل:

هل الذين نادوا بالحرية، فانطلقوا من قيود الشرع وأحكامه أحرار في حقيقتهم؟ أم أنهم عبيد لأهوائهم وشهواتهم؟ هل هم أحرار في سلوكهم حقيقة، أم هم عبيد لعاداتهم وأعرافهم؟.

---

(١) الآيات ١٢٣ و ١٢٤ و ١٢٥ من سورة طَه.

إن هـذا الإنسان الـذي بـان ضعفـه ونقصـه، لا بـد لـه من أن يخضـع لشيء، فإما أن يخضـع لله، وإما أن يخضـع لشهوتـه وهواه، وإمـا أن يخضـع لخالقه، أو أن يخضـع للمخلوقين أمثاله. . . وشتان ما بين خضوع وخضوع!!

إن خضوع الإنسان لإرادة الله حقيقة، وانصياعه لأوامره وحـدها، يجعله متحـرراً من الخضـوع لغيـره، فـلا يخضـع لإنسـان مهمـا كـان هـذا الإنسـان عظيماً، ولا يخضـع لشهوة مهما كانت تلك الشهوة عـارمة غـالبة، ولا يخضـع لجاه ولا منصب، مهما كان هذا الجاه محبوباً ومغرياً. . ولا يخضـع لقوة مهما كانت هذه القوة متمكنة.

أليست هذه هي الحرية بمعناهـا الصحيـح المعقول، وهـل هناك وجـود أو تصور لتلك الحرية المزعومة؟

ألا أنـه لا بد في هـذا الوجـود من خضوع، ولا بـد إلا أن يـرجـع هـذا الخضوع لله، فإما أن يكون خضوع الإنسان لربه طوعاً منه، ورغبة من نفسـه، وإما أن يكون قهراً وقسراً.

فليست الأحكـام التكليفية الشـرعية وحـدها التي تحكم هـذا الإنسـان، وإنما هناك الأحكام التكوينية والوضعية التي شملت هذا الكون كله، بأسبابه، ومسبَّبـاته، بـظاهـره ومخفيـه، ﴿إنمـا أمـره إذا أراد شيئـاً أن يقـول لـه: كن؟ فيكون﴾[1].

فركاب الطائرة مثلاً خاضعـون نوعـاً ما لقـائدهـا، وقائـدها خـاضـع في قيادتها لصانعها وشروط سيرهـا، وصانعهـا خاضـع في صنعهـا للأسبـاب التي

(١) الآية ٨٢ من سورة يسٓ.

جعلها الله في هذا الكون، فلو اختلت أنظمة الفضاء مثلاً أو الجاذبية فيه شعرة واحدة، لما كانت هناك طائرة، وما كان هناك قائد ولا ركاب.

ولهذا: لا يستقيم مخترع من المخترعات، ولا أمر من الأمور، إلا بقدر ما يستطيع صاحبه من تسييره على مقتضى نظام هذا الكون الدقيق، ولا تُخْفِقُ تجربة من التجارب العلمية إلا بقدر بعدها عن هذا النظام وانحرافها عنه. ومن أجل هذا قضى العلماء طويلاً من الوقت في الكشف عن خفايا هذه الأنظمة والقوانين التي تحكم الوجود بأسره، حتى استطاعوا أن يتقدموا خطوات في علومهم ومخترعاتهم، ولا يهمنا بعد ذلك أن يعتبر ملحدوهم الخضوع لهذا النظام إنما هو خضوع للطبيعة، وليس خضوعاً لله الذي لا يؤمنون بوجوده، ما دام هذا الكون بأفلاكه وأملاكه وسمائه وأرضه خاضعاً له سبحانه، قال تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض: ائتيا طوعاً أو كرهاً؟ قالتا: أتينا طائعين﴾[(١)].

فأين هي إذن حرية الأحرار، وإلى أي مدى يمكن أن تتقبل دعوتها العقول والأفهام؟

وبعد أن اتضحت لنا الحرية بمفهومها الصحيح، لا بد من الإشارة إلى أمر آخر وهو: أن الله عز وجل برحمته وحكمته، لم يجعل هذه الأحكام التكليفية التي شرعها لعباده نوعاً واحداً، وإنما جعل الناس في بحبوحة من الأمر، إذ جعلها تدور بين الحلال والحرام، والمكروه والمندوب، كما مر معنا في بحث أنواع الحكم التكليفي. ولعل دائرة الحلال والمباح أوسع هذه الدوائر، وأي حرج في التقيد بها ما دام المرء يعلم حق العلم: أن الله ما حرم

---

(١) الآية ١١ من سورة فُصِّلَت.

عليه ما حرم، ولا أوجب عليه ما أوجب إلا وراعى في ذلك مصلحته وسعادته في الدنيا والآخرة، وما ندبه إلى شيء أو كرهه له إلا طلباً للحفاظ على هذه السعادة والازدياد منها، فهو الغني عن عباده، فلا تزيده طاعة الطائعين، ولا تنقصه معصية العاصين.

«يا عبادي: لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم، ما زاد ذلك في ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً.

يا عبادي إنما هي أعمالكم، أحصيها لكم، ثم أُوَفِّيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومَنَّ إلا نفسه»[1].

فأي حرج بعد هذا في امتثال أوامر الله واجتناب نواهيه، وأي صَغَار في الانصياع لأحكامه؟

وخلاصة القول:

إنه لا وجود للحرية المزعومة التي تنادي بها الوجودية وغيرها، إلا في عالم الخيال والأوهام، وإن الإنسان أحد شخصين: إما عبد لله وحده، أو هو عبد لكل ما حوله أو بعضه.

وإن هذا الوجود كله خاضع لسلطان الله وحده، وإن مصير المتفلِّتين من أحكامه في النهاية إليه، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه.

---

(١) الحديث: رواه الإمام مسلم في صحيحه. انظر: م (٢٥٧٧).

وإنه لا حرج في الانصياع لحكم الله، ما دام هذا الانصياع سبيلاً للسعادة والفلاح.

وإن دائرة الأحكام التكليفية واسعة، تتردد بين الحلال والحرام، والمكروه المندوب، وليست منحصرة في واحدة منها.

وإن المفهوم الصحيح للحرية: إنما هو منحصر في ظل الاستجابة لأحكام الله وشريعته، وإن كل خروج عنها إنما هو عين العبودية والذل. قال تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين * يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه، ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾[1] وقال أيضاً: ﴿فإن لم يستجيبوا لك، فاعلم أنما يتبعون أهواءهم، ومن أضلُّ ممن اتبع هواه بغير هدىً من الله، إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾[2].

وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) الأيتان ١٥ ــ ١٦ من سورة المائدة.

(٢) الآية ٥٠ من سورة القصص.

الخاتمة

ويتعرض فيها لنتيجة البحث في الحكم التكليفي، والإشارة إلى النقاط الرئيسية التي مرت خلاله.

وبعد أن وصلنا إلى خاتمة المطاف في بحث الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، آن لنا أن نعود كرة ثانية، فنلقي نظرة كاملة على ما مر معنا من موضوعات، وما عرضنا حوله من مسائل، وما وصلنا إليه من تحقيقات.

ولا أملك نفسي في هذا المقام من أن أصرح بأنني وجدت نفسي في خاتمة البحث، غير ما كانت عليه في مقدمته.

فلقد كنت ـ وأنا في الخطوات الأولى من البحث ـ أتطلع إلى بحث الحكم التكليفي من خلال كتب الأصول، تطلّعي إلى بحث جامد، يتخلل جوانبه شيء من الغموض، وتقف في طريقه بعض العثرات. . . فوجدت نفسي اليوم بفضل الله ونعمته، وبعد وقت يزيد على السنتين، وأنا أهيىء هذه الرسالة للطبع وأتصفَّح مبيَّضاتها أمام بحث جميل مشرق، زالت عنه الجوانب الغامضة، وأصبحت العثرات في طريقه سبلاً ممَّهدة، مما يمكِّن القارىء أيَّ قارىء أن يأنس به، ويعيش في رحابه.

فلقد توضح لدينا في هذه الرسالة معنى الأحكام الشرعية، وكيفية نشأتها، وبرزت مكانتها السامية بمقارنتها مع غيرها، كما ظهر لنا عظم أثرها

في حياة المسلم، وحكم من يتجاهلها ويستبدل بها أحكاماً وضعية من صنع البشر.

كما تجلّت لنا حكمة الله عز وجل في تشريعها، وسر تنويعها، وتخصيص الإنسان بها، فهو الذي أهله لها، ووضعها من أجله.

كما لمسنا من خلالها، رحمة الله سبحانه وتعالى بخلقه، إذ وسّع لهم دائرة الأحكام التكليفية، فجعلهم في بحبوحة من أمرهم، فهناك الحلال وهناك الحرام، وهناك المندوب والمكروه، فلا يجد المكلف في خضوعه لهذه الأحكام أي حرج أو عسر.

﴿هو اجتباكم، وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[١].

﴿ما يُريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهِّرَكم﴾[٢].

﴿يريد الله بكم اليُسْرَ ولا يريد بكم العُسْرَ﴾[٣].

ولا عجب في ذلك، ما دام الحاكم بها هو الله، والمحكوم بها خلقه وعبيده... ومن أشفق على العبيد من سيدهم!!

﴿ألا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير!!!﴾[٤].

كما زال بهذا البحث والتحقيق أكثر الخلاف الذي يدور حول موضوع الحكم وأقسامه، والذي ملأ كتب علم أصول الفقه، إذ وضّحت فيه الجوانب المختلفة وناقشت الأدلة المتقابلة، مبيِّناً بذلك مختلف وجهات النظر في

(١) الآية ٧٨ من سورة الحج.
(٢) الآية ٦ من سورة المائدة.
(٣) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.
(٤) الآية ١٤ من سورة الملك.

الخلافات القائمة، كما نلمح هذا في تعريف الحكم، وفي التفريق بين الفرض والواجب، وفي توضيح المسائل المتعلقة بهما، كما نلمحه أيضاً في بيان حكم المندوب، وهل يُعتبر مأموراً به؟ وهل يلزم بالشروع فيه فوصلت على سبيل المثال إلى أن المندوب ـ عدا الصوم ـ يلزم بالشروع فيه، أما الصوم فيبقى لزومه عن طريق الندب، ووضحت ذلك بالأدلة الشرعية والعقلية، كما أوضحت أدلة القائلين باللزوم وعدمه أحسن توضيح.

كما تعرضت للزوم المندوب بغير الشروع فيه، كما يُعرف في موضعه من هذه الرسالة، كما أوضحت أن الاختلاف في تكليف غير المسلمين بالفروع إنما هو اختلاف لفظي، اتفقت الأطراف على إثباته، ووضحت الرأي الراجح في هذه المسألة.

ولا أدعي هنا: أن كل ما جئت به في بحثي من تحقيقات وترجيحات إنما هو جديد من نوعه لم يخطر ببال أحد، وأنه كان لي فيه قصب السبق، فكثيراً ما توضح لي بعد البحث وقبله، أن بعض هذه النتائج التي استنتجتها والتحقيقات التي وصلت إليها، إنما سبقني إليها بعض العلماء، وسجلوها في كتبهم سواء منها المطبوعة والمخطوطة، كما أشرت إلى كل ذلك أثناء البحث اعترافاً مني لصاحب الفضل بالفضل، دون تفريق بين متقدم ومتأخر، وحسبي بعد ذلك أنني سرت في الطريق التي ساروا عليها، فوصلت إلى ما وصلوا إليه.

ولا يعني هذا أنني لم أحصل على جديد، وإنما توصلت إلى بعض التحقيقات والترجيحات التي لم أعثر على سابق فيها حتى الآن، وذلك بفضل الله عز وجل، الذي يسع الأول والآخر، والمتقدم والمتأخر... إذ فتح لي مغاليق كثير من الأمور، وهيأ لي ما أعانني على البحث والتحقيق من مراجع

مفيدة مطبوعة ومخطوطة، فدائماً كنت ألجأ إليه، وأتضرّع أن يلهمني السداد والرشاد.

فما أصعب أن يقف مثلي في ميدان العلم الذي يغصّ بالعلماء والفحول من المحققين، مناقشاً لأدلتهم، وموازناً بين أقوالهم، ومُدْلياً صوته بين أصواتهم إلا أن يحيطه الله بعون منه ومدد.

ولقد كنت بفضل الله ناهجاً المنهج العلمي في البحث، الذي جعلني لا أنحاز لرأي دون آخر، ولا أرجّح دليلاً على دليل، إلا بعد المناقشة والتدقيق، دون اعتبار مذهب معيَّن أتبعه، أو رغبة شخصية أميل إليها.

ولم يكن ليخطر في بالي أبداً: أن أوسع من حجم الرسالة المقدمة ـ كما سلك ذلك بعض الباحثين ـ إذ العبرة في رأيي إنما هي لوفاء الموضوع حقه من البحث والتحقيق، بما لا يخرجه عن حقيقته، ويضيع جماله وبهاءه، ولهذا: كان تعرّضي لبعض النقاط تعرّضاً خفيفاً بالقدر الذي تدعو إليه الضرورة أو الحاجة، كما يظهر هذا في بحثي عن الأهلية وعوارضها الذي استلزم الكلام عنه الحديث عن المكلف وشروطه.

بل إنني ضربت صفحاً عن بعض المسائل المتفرقة بين أبحاث الحكم، والتي اعتاد أكثر العلماء ذكرها وبحثها في هذا المقام، لما رأيته من عدم فائدتها، وغلبة الجانب النظري عليها، وكم بين ثنايا كتب الأصول من مسائل يستغني عنها هذا العلم!.

من ذلك ما يتعرض له علماء الأصول في بحثهم عن التكليف مثلاً، ويختلفون في توجيه الخطاب به حال مباشرة الفعل أو قبلها، فتراهم يكثرون فيها وفي أمثالها من مسائل التحسين والتقبيح القيل والقال، دون أن يصلوا فيها إلى غاية واضحة أو حجة مقنعة... ولهذا قال الزركشي عن هذه المسألة

ـ مع تعرضه لها ـ: (إن هذه المسألة من غوامض أصول الفقه تصويراً ونقلاً)[1].

ولا أجد ما أختم به حديثي عن هذه الرسالة سوى: حمد الله وشكره، فله الحمد والفضل في الأول والآخر، وإن كنت قد أخطأت وقصّرت، فليس بعيداً عن مثلي الخطأ والتقصير، وإن كنت قد أصبت فليس كثيراً على فضل الله وتوفيقه.

وأسأل الله أن أكون برسالتي هذه قد ساهمت في بناء صرح العلم عامة، وعلم أصول الفقه خاصة، راجياً منه سبحانه أن يجعلها فاتحة خير لما سيتبعها من مباحث إن شاء الله.

اللهم علمني ما ينفعني، وانفعني بما علمتني، وزدني علماً وعملاً، وفقهاً في الدين.

وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

القاهرة

في يوم الخميس الرابع من جمادى الآخرة/ ١٣٩٠هـ
والموافق للسادس من شهر آب/ ١٩٧٠م

---

(١) انظر: «البحر المحيط»: ص (١٥٤/أ).

الفهارس

(١) فهـرس الآيات القرآنية

(٢) فهـرس الأحاديث النبوية

(٣) فهرس الأعلام

(٤) فهرس المراجع

(٥) فهرس الموضوعات

(١)

فهرس الآيات القرآنية

الآيــة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
﴿أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم...﴾	١٨٧	البقرة	٢٣٦
﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...﴾	٦	المائدة	١٤٥
﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا...﴾	٢٠	الأحقاف	٢٤٩
﴿أفحكم الجاهلية يبغون...﴾	٥٠	المائدة	٩، ٢٣
﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس.﴾	٧٨	الإسراء	١٤٢
﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة.﴾	١١٠	البقرة	٦٨
﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير.﴾	١٤	الملك	٢٠، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣١٤
﴿الر، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت...﴾	١	هود	٣٠١
﴿إنا عرضنا الأمانة على السموٰات والأرض...﴾	٧٢، ٧٣	الأحزاب	٩، ٢٩٨
﴿إن الذي فرض عليك القرآن...﴾	٨٥	القصص	٧٦

الآيــة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات. . .﴾	٥٨	النساء	٩٦
﴿إن الله يأمركم بالعدل والإحسان. . .﴾	٩٠	النحل	١٨٣
﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له. . .﴾	٨٢	يس	٣٠٨
﴿إنما حرم عليكم الميتة.﴾	١٧٣	البقرة	٦٥
﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدىً.﴾	٣٦	القيامة	٣٠٦
﴿بل يريد الإنسان. . .﴾	٥، ٦	القيامة	٢١
﴿ثم استوىٰ إلى السماء وهي دخان. . .﴾	١١	فصلت	٣٠٩
﴿ثم ليقضوا تفثهم. . .﴾	٢٩	الحج	٩٥
﴿حرِّمت عليكم الميتة. . .﴾	٣	المائدة	١٩٨
﴿خالصة يوم القيامة. . .﴾	٣٢	الأعراف	٢٥١
﴿خالق كل شيء. . .﴾	١٠٢	الأنعام	٣٣
﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم. . .﴾	١٠٣	التوبة	٩٥
﴿الذين كفروا وصدُّوا عن سبيل الله. . .﴾	٨٨	النحل	٢٨٤
﴿سورة أنزلناها وفرضناها. . .﴾	١	النور	٦٤، ٧٩
﴿شهد الله أنه. . .﴾	١٨	آل عمران	٣٣
﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن. . .﴾	١، ٣	طه	٧١
﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم. . .﴾	٤٣	التوبة	٢٥٤
﴿عليكم أنفسكم. . .﴾	١٠٥	المائدة	٩٦
﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا. . .﴾	١٠	الجمعة	١٦٠
﴿فإذا قضيتم مناسككم. . .﴾	٢٠٠	البقرة	١٦٠
﴿فإذا لقيتم الذين كفروا. . .﴾	٤	محمد	٩٦

الآيـــة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
﴿فإذا وجبت جنوبها. . .﴾	٣٦	الحج	٧٩، ٩٢
﴿فـاسـألـوا أهـل الـذكـر إن كنتم لا تعلمون.﴾	٧	الأنبياء	٢٢٥
﴿فـالآن باشـروهن وابتغوا مـا كتب الله لكم. . .﴾	١٨٧	البقرة	٢٣٧
﴿فإمَّا مناً بعد وإمَّا فداءً. . .﴾	٤	محمد	١٢٩
﴿فـإمَّـا يـأتـينكم مـني هـدىً فمـن اتَّبـع. . .﴾	١٢٣، ١٢٥	طه	٣٠٧
﴿فـإمَّـا يـأتـينكم مـني هـدىً فمـن اتَّبـع. . .﴾	١٢٣، ١٢٤	طه	٧٢
﴿فإن أمن بعضكم بعضاً. . .﴾	١٨٣	البقرة	١٧٩
﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلم. . .﴾	٥٠	القصص	٣٠١، ٣١١
﴿فريضة من الله. . .﴾	٦٠	التوبة	٩٦
﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً.﴾	٣٣	النور	١٧٩
﴿فلا وربك لا يؤمنون. . .﴾	٦٥	النساء	٩، ١٢، ٢٣
﴿فـلولا نفـر مـن كـل فـرقـة منهـم طائفة. . .﴾	١٢٢	التوبة	١٠٨
﴿فنصف ما فرضتم. . .﴾	٢٣٧	البقرة	٧٨، ٨٠
﴿فيـومئـذٍ لا يسـأل عن ذنبـه إنسٌ ولا جان.﴾	٣٩	الرحمن	٢٦٩
﴿قـد جـاءكم من الله نـور وكـتـاب مبين. . .﴾	١٥، ١٦	المائدة	٣١١
﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني. . .﴾	٣١	آل عمران	٧٣
﴿قل إنما حرم ربي الفواحش. . .﴾	٣٣	الأعراف	٢٤٣
﴿قـل تعـالـوا أتـلُ مـا حـرم ربكم عليكم. . .﴾	١٥١	الأنعام	٢٤٣

الآيــة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
﴿قل لا أجد فيما أوحي إليَّ محرماً على...﴾	١٤٥	الأنعام	٢٤٢
﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات...﴾.	٣٢	الأعراف	٢٤٠
﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً.﴾	٣٨	الإسراء	٦٦
﴿كل الطعام كان حلاًّ لبني إسرائيل إلاَّ...﴾	٩٣	آل عمران	٦٥
﴿لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة.﴾	١٣٠	آل عمران	١٧، ٦٨، ١٩٨
﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم...﴾	١٠١	المائدة	٢٢٥
﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء...﴾	٢٣٦	البقرة	٢٣٦
﴿لئن أشركت ليحبطن عملك.﴾	٦٥	الزمر	٩٧
﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن...﴾	١٠	الممتحنة	٢٨٤
﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم...﴾	٨٩	المائدة	١٢٩
﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه...﴾	٤٢	فصلت	٣٠٢
﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها...﴾	٢٨٦	البقرة	٤٥، ٥٢، ١١١
﴿لُعن الذين كفروا من بني إسرائيل...﴾	٧٨	المائدة	٤٠
﴿الله لا إلَه إلاَّ هو...﴾	٢٥٥	البقرة	٣٣
﴿ليس على الأعمىٰ حرج.﴾	٦١	النور	٦٧، ٢٣٦
﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا...﴾	١٩٨	البقرة	٦٦، ٢٣٦
﴿لينفق ذو سعةٍ من سعته...﴾	٧	الطلاق	٩٦

الآيــة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
﴿ما جعل الله عليكم في الدين من حرج. . .﴾	٧٨	الحج	٥٢
﴿ماسلككم في سقر* قالوا. . .﴾	٤٢،٤٣،٤٤	المدثر	٢٧٩
﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء.﴾	٣٨	الأنعام	٣٠٢
﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج. . .﴾	٦	المائدة	٣١٤
﴿ما يكون من نجوىٰ ثلاثة إلاَّ هو رابعهم. . .﴾	٧	المجادلة	٣٠٣
﴿مما قلَّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً.﴾	٧	النساء	٦٤
﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها. . .﴾	١٥	هود	٢٤٩
﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج.﴾	٧٨	الحج	٣١٤
﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً.﴾	٢٩	البقرة	٢٤٢
﴿وآتوا الزكاة. . .﴾	١١٠	البقرة	١٦
﴿واجتنبوا قولَ الزور.﴾	٣٠	الحج	١٩٩
﴿وأحل لكم ما وراء ذٰلكم. . .﴾	٢٤	النساء	٢٣٦
﴿وإذا بطشتم بطشتم جبارين.﴾	١٣٠	الشعراء	٢٧٩
﴿وإذا حضر القسمة. . .﴾	٨	النساء	٦٨
﴿وإذا الوحوش حشرت.﴾	٥	التكوير	٢٦٨
﴿والأرض بعد ذلك دحاها.﴾	٣٠	النازعات	٣٣
﴿وأشهدوا إذا تبايعتم.﴾	٢٨٢	البقرة	٦٨
﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم.﴾	١٧٢	الأعراف	٣٠٦
﴿وأطيعوا الله ورسوله. . .﴾	٤٦	الأنفال	٣٢

الآيــة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
﴿وأقيموا الصلاة. . .﴾	١١٠	البقرة	١٧، ٢٨، ٣٢، ٩٥
﴿وأقيموا الصلاة. . .﴾	٢٠	المزمل	١٤٥
﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه.﴾	٢٨٤	البقرة	٣٠٣
﴿وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن. . .﴾	١٠١	المائدة	٢٢٥
﴿وحرام على قرية أهلكناها. . .﴾	٩٥	الأنبياء	١٩٦
﴿وحرمنا عليه المراضع. . .﴾	١٢	القصص	١٩٥
﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾	٢٨	النساء	٣٠٥
﴿وذروا ما بقيَ من الربا.﴾	٢٧٨	البقرة	١٩٩
﴿والذين يرمون المحصنات ثم. . .﴾	٤	النور	١٩٨
﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾	٣٨	المائدة	١٩٨
﴿وعباد الرحمن الذين يمشون. . .﴾	٦٣	الفرقان	٧٣
﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم. . .﴾	١٩٠	البقرة	١٠٦
﴿وقد فرضتم لهن فريضة. . .﴾	٢٣٧	البقرة	٦٤
﴿وقليلٌ من عبادي الشكور. . .﴾	١٣	سبأ	٢٩٥
﴿وكرّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان.﴾	٧	الحجرات	٦٦
﴿ولا تبطلوا أعمالكم.﴾	٣٣	محمد	١٨٨
﴿ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به.﴾	٢٨٦	البقرة	٢٩١
﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً.﴾	٢٤	الإنسان	٢١٦
﴿ولا تقربوا الزنا. . .﴾	٣٢	الإسراء	٦٨
﴿ولا تقف ما ليس لك به علم. . .﴾	٣٦	الإسراء	١٩٨
﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم. . .﴾	١١٦	النحل	١٩٦، ٢٠٧

الآيـة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا من آتيتموهن...﴾	٢٢٩	البقرة	١٩٨
﴿ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله...﴾	٢٩	التوبة	٦٥
﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم...﴾	١١	الأعراف	٣٣
﴿ولقد كرَّمنا بني آدم...﴾	٧٠	الإسراء	٢٩٨
﴿ولكن الله حبّب إليكم الإيمان...﴾	٧	الحجرات	٢٢٠
﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً.﴾	٢٣	الفتح	٦٥
﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء...﴾	١٢٩	النساء	٢٩٤
﴿ولِلَّهِ على الناس حج البيت...﴾	٩٧	آل عمران	٩٧، ١٤٢
﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً.﴾	٨٢	النساء	٣٠٢
﴿وليطَّوفوا بالبيت العتيق.﴾	٢٩	الحج	٢٣٠
﴿وما أكثر الناسِ ولو حرصت بمؤمنين.﴾	١٠٣	يوسف	٢٩٥
﴿وما أُوتيتم من العلم إلَّا قليلاً.﴾	٨٥	الإسراء	٣٠٥
﴿وما تفرق الذين أُوتوا الكتاب إلَّا...﴾	٤٠	البينة	٢٨٤
﴿وما خلقت الجن والإنس إلَّا ليعبدون.﴾	٥٦	الذاريات	١١، ٢٦٩
﴿وما نهاكم عنه فانتهوا.﴾	٧	الحشر	٢٢٨
﴿والمطلقات يتربصن...﴾	٢٢٨	البقرة	٧٧
﴿ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون.﴾	٥٠	المائدة	٧١
﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة...﴾	٩٢	النساء	٢٧٠

الآيــة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
﴿ومن قتله منكم متعمداً. . .﴾	٩٥	المائدة	١٣٠
﴿ومن كـان مـريضـاً أو عـلى سفـر فعدة. . .﴾	١٨٥	البقرة	٥٢
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله. . .﴾	٤٤	المائدة	٢٢
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله. . .﴾	٤٥	المائدة	٢٢
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله. . .﴾	٤٧	المائدة	٢٢
﴿وهو محرّم عليكم إخراجهم.﴾	٨٥	البقرة	١٩٨
﴿ويوم نسيّر الجبال. . .﴾	٤٧	الكهف	٣٣
﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم. . .﴾	٢٨٢	البقرة	١٧٩
﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا. . .﴾	٥٩	النساء	٢٣
﴿يـا أيهـا الـذين آمنـوا قـاتلوا الـذين يلونكم. . .﴾	١٢٣	التوبة	١٠٧
﴿يـا أيهـا الـذين آمنـوا كتب عليكم الصيام.﴾	١٨٣	البقرة	٩٦
﴿يـا أيهـا الـذين آمنـوا لا تسـألـوا عن أشياء. . .﴾	١٠١	المائدة	٢٥٣
﴿يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم. . .﴾	٥٨	النور	٣٧
﴿يـا معشر الجن والإنس ألم يـأتـكـم رسل. . .﴾	١٣٠	الأنعام	٢٦٩
﴿يـريـد الله بكم اليسر ولا يـريـد بكم العسر. . .﴾	١٨٥	البقرة	٥٢، ٥٣، ٣١٤

• • •

(٢)

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	رقم الصفحة
« أبغض الحلال إلى الله الطلاق »	٢٢٥
« اتركوهم وما يدينون »	٢٧٦
« اتق الله حيثما كنت. . . »	٣٠٢
« أحب العمل إلى الله الصلاة لوقتها. . . »	١١٦، ١٧٩
« الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه. . . »	٣٠٣
« أحلت لنا ميتتان ودمان. . . »	٢٠١
« إذا أسلم الكافر فحسن إسلامه. »	٢٨٤
« إذا التقى المسلمان بسيفيهما. . . »	١١٤
« إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه »	٦٨
« أسلم ثم قاتل »	٢٨٣
« افعل ولا حرج »	٢٣٦
« اقضيا يوماً آخر مكانه »	١٩٠
« أمرنا رسول الله ﷺ بعيادة المريض واتباع الجنازة. . . »	١٨٣
« أمرنا النبي ﷺ أن نخرج في العيدين العواتق »	١٨٣
« إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء ولم يحرّم. . . »	٢٤٤
« إنما الأعمال بالنيات. »	١٢٤
« إن الحلال بين وإن الحرام بين. . . »	٦٥، ٦٧، ١٩٦
« أن رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظل فأمره رسول الله أن يجلس. »	٢٤٨

الحديث	رقم الصفحة
« إن رسول الله ﷺ علمنا سنن الهدى. . . »	١٧٤
« إن رسول الله ﷺ نهىٰ عن الخذف. . . »	٦٩
« إن شئت فصم، وإن شئت فافطر »	٢٣٥
« إن الشيطان قد أيس أن يعبد بأرضكم هذه. . . »	٦٩
« إن للصلاة أولاً وآخراً. . . »	١٢٠
« إن الله تجاوز عن أمتي. . . »	٥٣ ت
« إن الله حرّم عليكم عقوق الأمهات. . . »	٦٦، ١٩٨
« إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها. . . »	٢٤٣
« إن الله كره قيل وقال وكثرة السؤال. . . »	٢٢٤
« إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده. »	٢٣٨
« إن الله يقول لعبده يوم القيامة: ــ يا ابن آدم مرضت فلم تعدني. . . »	١٧٣
« إن مثله كمثل رجل بنىٰ داراً. . . »	٢٩٩
« إياكم ومحقرات الذنوب. . . »	٦٩
« تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان. . . »	٥٣
« الحلال ما أحل الله في كتابه. . . »	٢٥٢
« دعاك أخوك وتكلف لك، أفطر وصم مكانه إن شئت. »	١٩١ ت
« رفع عن أمتي الخطأ والنسيان. . . »	٢٧٣
« رفع القلم عن ثلاثة. . . »	٣٠٠
« الصلاة في أول الوقت رضوان الله. . . »	١١٥
« عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين. . . »	٦٥، ١٧٠
« فأتوا منه ما استطعتم »	٢٨٢
« فإن بداله أن يطلقها فليطلقها »	٦٨
« فإن هم أطاعوك فأعلمهم. . . »	٢٨٥
« فمن رغب عن سنتي فليس مني. »	٢٣٨
« كان في بريرة ثلاث سُنَن. . . »	١٧١
« كخ كخ ارم بها »	٣٦

الحديث	رقم الصفحة
« كل بيمينك . . . »	١٧٥
« كل، فقال: إني صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل . . . »	١٨٨
« لا أزيد ولا أنقص . . . »	٧٣
« لا إلاَّ أن تطوع . »	١٩٠
« لا يبع بعضكم على بيع بعض . »	١٩٨
« لا يبلغ أحد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به . . . »	٢٥٠
«لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث . . . »	١٩٨
« لا يضرك إن كان تطوعاً . »	١٩١
« لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة . . . »	٢٦٨
« لتُسونَّ صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم . »	١٧٥
« لفرضت عليهم . »	١٨٤
« لم أر النبي ﷺ يستلم من البيت إلاَّ . . . »	٥٥ ت
« اللهم هذا قسمي فيما أملك . . . »	٢٩٤
« لو راجعتيه . »	١٧٩، ١٨١
« لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك . . . »	١٨٧، ١٨٩
« ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحِرَ والحرير . . . »	٢٠٢
« ما أحل الله فهو حلال . . . »	٢٤٣
« مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع . . . »	٣٤، ٣٦، ٣٧
« من أدرك ركعة في الصلاة فقد أدرك الصلاة . . . »	١٥٨
« من أراد الحج فليتعجل . »	١٢٦
« من ترك سنتي لم ينل شفاعتي . »	١٧٥
« من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها . . . »	١٥٤
«من نذر أن يطيع الله فليطعه»	٢٤٨
«من سره أن يلقىٰ الله غداً مسلماً . . . »	١٧٤
«من سن سنة حسنة فله أجرها . . . »	١٧٠
«من ظلم من الأرض قيد شبر طوقه من سبع أرضين»	١٩٩

الحديث	رقم الصفحة
«من نـام عن صلاة أو نسيها فليصلّ إذا ذكرها.»	٢٨٧
«مه، عليكم بما تطيقون...»	٩٦
«هذا يوم، اللحم فيه مكروه.»	٦٦
«الوتر حق...»	٨٩ت، ٩٦، ٩٧
«وسننت لكم قيامه»	١٧٩
«الوقت ما بين هذين»	١١٣
«ولا تجزىء عن أحد بعدك»	١٧٨
«وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»	٢٤٤
«وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل...»	٧٣
«ومن اغتسل فالغسل أفضل...»	١٧٩
«يا عبادي لو أن أوّلكم وآخركم وإنسكم وجنّكم...»	٣١٠
«يا غلام سم الله تعالىٰ...»	٣٦

● ● ●

(٣)

فهرس الأعلام

الآمدي: ١٩ت[1]، ٢٦، ٢٧، ٢٧ت، ٤٧، ٨٥، ١١٧ت، ١٣١ت، ١٣٣، ١٤٤، ١٦٢، ١٨١ت، ١٨٥، ١٨٥ت، ١٨٦، ١٨٦ت، ١٩٦، ١٩٦ت، ٢٢٠ت، ٢٢١ت، ٢٢٨ت، ٢٣٢ت، ٢٣٣، ٢٣٣ت، ٢٤٠، ٢٩٣ت، ٢٩٨

ابن أبي هريرة: ١٧٦

ابن الأثير: ٢٥، ٦٥ت، ٦٦

ابن أمير حاج: ٢٦ت، ٣٥ت، ٣٨، ٤٠، ٧٧ت، ٨٠

ابن الباقلاني: ٧٧، ١٣١، ١٨٤، ٢٦٦، ٢٦٧

ابن برهان: ١٤٦، ١٥٤، ٢٩٣

ابن التلمساني: ١٥٤، ١٥٥، ٢٥٧

ابن الحاجب: ٥٤ت، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٨، ١٨٥ت، ١٨٦ت، ١٩٤، ٢١٥ت، ٢٤٥ت، ٢٥١ت، ٢٦٢ت

ابن حامد: ٢٤٠

ابن حبان: ٥٣ت، ١١٥ت، ٢٩٤ت

ابن حجر: ٣٧ت، ١٩١

ابن حزم: ١٢٦، ١٢٧

ابن حمدان: ١٨٥

ابن خُوَيْز مَنْدَاد: ٢٣١

ابن دقيق العيد: ١٦٥

ابن سريج: ٢٧٠

ابن السكن: ١٢٠ت

ابن السمعاني: ١٤٥، ١٥٤، ١٨٠، ٢٥٦

ابن شاقلا: ٧٧

ابن الصباغ: ٢٤٥

ابن عابدين: ٨١ت، ٨٩، ٩٠، ٩٠ت، ١٠٣، ١٠٤ت، ١٦٣، ١٦٥ت، ١٧١، ١٧١ت، ١٧٢ت، ١٧٣ت، ١٧٥ت، ٢٠٢ت، ٢٢٨، ٢٤٠ت، ٢٤١، ٢٤١ت

ابن عبد البر: ١٨٨

ابن العربي: ١٨٠

ابن عقيل: ٧٧، ٩٢، ١٨٥

ابن فورك: ١٣٢ت
ابن قاضي الجبل: ١٨٥
ابن قدامة: ٣٥، ٣٥ت، ٧٧ت، ١٣٠، ١٣٨، ١٣٩، ١٨٥، ٢١١، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣
ابن القشيري: ١٤٧، ١٥٣، ١٨٢، ٢٤٧، ٢٧٢
ابن ماجه: ٥٣ت، ٦٨ت، ١٢٦ت، ٢٥٢ت، ٢٧٣ت، ١٩٤ت
ابن المرجل: ٢٨٢
ابن ملك: ٧٩ت
ابن المنير: ١٩١
ابن نجيم: ١٦٣، ١٧٤، ٢٤٠ت، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٤ت، ٢٦٩
أبو إسحاق الإسفراييني: ٥٤ت، ٦١ت، ٨١ت، ٨٥ت، ١٠٣، ١٨٤، ١٨٦، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٨٢، ٢٩٣
أبو إسحاق الشيرازي: ٦١ت، ١٣١ت، ١٣٣، ١٤٨، ١٦٣، ١٨٠، ٢٤٨، ٢٤٨ت، ٢٥٧
أبو إسحاق المروزي: ١٧٧
أبو بكر الدقاق: ٢٤٥
أبو بكر الرازي ـ الجصاص ـ: ٣٧، ٣٧ت، ٧٦ت، ١٣١ت، ١٥٥، ١٨٠، ٢٣١
أبو بكر الشاشي: ١٦٦، ١٨٠
أبو بكر الصديق رضي الله عنه: ١٧٠
أبو ثعلبة: ٢٤٣
أبو حامد: ٢١٩
أبو حامد الإسفراييني: ٨٦، ١٨٠
أبو الحسن الخرزي: ٢٤٢
أبو الحسن القطان: ١٦٨
أبو الحسن اللخمي: ١١٤ت
أبو الحسين البصري: ١١٤ت، ١٣١، ٢٤٠، ٢٤١ت
أبو الحسين بن القطان: ١٢٦، ١٢٧
أبو حنيفة: ٨٧ت، ٢٠٦، ٢٤١
أبو الخطاب: ١٨٠، ٢٤٠
أبو داود: ٣٤ت، ٣٦ت، ٣٧ت، ٦٦ت، ٨٩ت، ١١٤ت، ١٢٦، ١٧٠ت، ١٩١، ١٩١ت، ٢٩٤ت، ٣٠٠ت، ٣٠٣ت
أبو الدرداء رضي الله عنه: ١٨٧، ٢٤٣
أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: ٢٨٤
أبو شمر الحنفي: ٢١٢
أبو الطيب الطبري: ١٣٢ت، ١٣٣، ١٥٤
أبو العز: ٢٥٦
أبو علي الجبائي: ٢١٢
أبو محمد الجويني: ١٠٣
أبو موسى: ٦٦
أبو هاشم الجبائي: ١٣٢، ٢١٢
أبو هريرة: ٣٦
أبو اليسر: ١٧٣

الأبياري: ٢٤٥
أحمد بن حنبل: ٦٩ت، ٧٧، ٨٧ت، ١٠٥، ١١٠ت، ١١٤ت، ١٢٦، ٢٠٣، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٩، ٣٠٠ت
الإزميري: ٣٠، ٣٠ت، ٢٠٧ت
إسماعيل بن جعفر: ١٧٧
الأسنوي: ٤٣ت، ٨٣ت، ٢٧٥، ٢٩٥
الأشعري: ٢٨٢
إصبغ: ٢١٢
الأصفهاني: ١٣٢، ١٥٥، ٢٥٧
أكمل الدين: ٢٤١
إلكيا الهراس: ١٨٠
أم عطية: ١٨٣
أم هاني: ١٩١
الباجي: ١٤٦، ٢١٧، ٢٤٧، ٢٧٩
البازري: ١٠١
البخاري «محمد بن إسماعيل»: ٣٧ت، ٧٣ت، ١١٦ت، ١٥٨ت، ١٧٤ت، ١٧٥ت، ١٧٧، ١٨٣ت، ١٨٨ت، ١٩٦ت، ١٩٨ت، ١٩٩ت، ٢٠٢ت، ٢٢٥ت، ٢٣٦ت، ٢٨١ت، ٢٨٣ت، ٢٨٤ت
البخاري «عبد العزيز بن أحمد»: ٤٣، ٧٦ت، ٢٨٧ت
بخيت المطيعي: ٣٠، ٣٠ت، ٦٢، ٨٣، ١٣٢، ٢٨٥، ٢٨٥ت
بريرة: ١٧٩، ١٨١، ١٨٤
البزار: ١٨٤، ٢٤٣
البزدوي: ٤٤، ٤٤ت، ٨٢، ٨٢ت، ١٦٣، ١٦٨، ١٨٠، ١٨٤، ٢٠٠، ٢٠٠ت، ٢٨٠
البغوي: ٧٦، ٧٦ت
البناني: ٢٦ت، ٤١ت، ٦٠ت
البيضاوي: ٢٦ت، ٤١ت، ٩٣، ١٣١، ١٥٩، ١٥٩ت، ١٩٤، ٢٩٨
البيهقي: ٦٩ت، ١٦٩، ٢٢٥، ٢٧١، ٢٧١ت
الترمذي: ٥٥ت، ٦٦ت، ٦٨ت، ١١٣ت، ١١٥ت، ١٢٠ت، ١٧٠ت، ١٩٠ت، ١٩١، ١٩١ت، ٢٥٠ت، ٢٥٢ت، ٢٩٤ت، ٣٠٢ت، ٣٠٣ت
التفتازاني: ٢٨٠، ٢٩٢
الجوهري: ٧٥
الحاكم: ٥٣ت، ٨٩ت، ١٢٠ت، ١٦٩، ٢٧٣ت
الحسن بن علي رضي الله عنهما: ٣٦
حسين بن علي رضي الله عنهما: ٢١٢
الحلواني: ٧٧، ١٨٠
الحموي: ٢٤١، ٢٤١ت، ٢٤٢، ٢٤٢ت

الخازن: ٧٠ت
خديجة رضي الله عنها: ٣٤ت
الخصّاف: ٢٧٩
الدارمي: ١٧٧
الدبوسي: ١٦٠، ١٦٣، ١٦٨، ١٧٩، ٢٨٠
الدهلوي: ٢٩٨، ٢٩٩ت، ٣٠٠
دياب سليم محمد: ٧
الزركشي: ٢٦ت، ٣٤، ٣٤ت، ٣٥ت، ٤٠ت، ٤٤، ٤٤ت، ٤٥ت، ٤٧، ٤٧ت، ٦٠ت، ٨٦، ٨٦ت، ٨٢، ٨٢ت، ٩٩ت، ١٠٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٧ت، ١٣١، ١٣٢، ١٤٤، ١٤٥ت، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٠ت، ١٥٣ت، ١٥٣ت، ١٥٤، ١٥٤ت، ١٥٥، ١٥٧، ١٧٦، ١٧٧ت، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٤، ٢٠٧، ٢١٢، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٣ت، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٥١، ٢٥٦ت، ٢٥٧، ٢٦١ت، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٢، ٣١٦
زفر: ١١١ت، ١٢٣
زكريا الأنصاري: ٨٥
الزمخشري: ٢٥، ٦٥
الزنجاني: ٣٥ت، ١١٢ت، ١١٩، ١١٩ت، ٢٦٤ت
السبكي: ٤١ت، ١٣٣، ٢٧٠
السرخسي: ٤٣، ٧٩ت، ١١٠ت، ١١٦، ١١٧، ١١٧ت، ١١٨، ١١٨ت، ١١٩ت، ١٢٤ت، ١٢٥ت، ١٢٧ت، ١٢٨، ١٢٨ت، ١٥٤، ١٦٠، ١٦٨، ١٦٩ت، ١٧٠، ١٧١ت، ١٧٢، ١٧٢ت، ١٨٩ت، ٢٣١، ٢٨٠
السعد: ٤٤، ٨٩، ١١٨، ١٥٨، ١٦٨، ٢٧٦
سعيد علي الحميدي: ١٤ت
سلمان: ١٨٧
السيوطي: ١٦٨، ١٦٨ت، ١٦٩، ١٦٩ت، ١٧٠ت، ٢٤١ت، ٢٤٣ت، ٢٤٤ت، ٢٥٢ت
الشاطبي: ٦٠ت، ٧٢، ٧٢ت، ١٠٠، ١٠٠ت، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٨ت، ١٧٦، ٢٢٤، ٢٣٥ت، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٣٩ت، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٨ت، ٢٤٩، ٢٤٩ت، ٢٥٠، ٢٥١ت، ٢٥٣، ٢٥٣ت، ٢٥٤
الشافعي: ٨١، ٨٧ت، ١٠٣، ١٠٤، ١١٠ت، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٥٤، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ٢٢٢، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٩٢

الشوكاني: ١٧ت، ٢٦ت
صدر الشريعة: ٢٧ت، ٢٨ت، ٣٦ت، ٣٩، ٤٤
الصيدلاني: ١٠١، ٢٠٧
الصيرفي: ١٦٨
الطبراني: ٦٩ت، ٢٢٥ت، ٢٤٣ت، ٢٧٦ت
الطحاوي: ٥٣ت
الطرطوشي: ١٥٣، ٢٨٣
الطوفي: ١٨٥
عائشة رضي الله عنها: ٥٤، ١٧١
عبد الجبار: ٢٧٨
العبدري: ١٥٢
عبد الفتاح أبو غدة: ٦، ٨٩ت
عبد القادر بدران: ٨٣ت
عبد الله بن بريدة: ٨٩ت
عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: ٣٨ت، ١٦٨، ١٧٠، ١٩٦
عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: ٥٥ت، ١١٥ت
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ١٧٤، ١٧٥
عبد الله بن مغفل رضي الله عنه: ٦٩، ٢٢٩
عبد الوهاب: ٢٧٩
عبد الوهاب خلاف: ١٠٠ت، ٢٠٣ت
عروة: ٥٤
العسكري: ٨٦
العضد: ٤١ت، ٥٤ت، ١٤٤، ١٦٠، ١٨٥، ١٨٦ت، ٢١٥ت، ٢٤٥ت، ٢٥١ت، ٢٦٢ت،
العطار: ٣٠ت
علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ١٧٠، ٢٧١
عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه: ٣٦
عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ٦٨، ٧٦
العنبري: ١٥٤
الغزالي: ٢٦ت، ٥٤ت، ٦١ت، ٨٣، ٨٣ت، ٩٩ت، ١٠١، ١٠٣، ١٣٢ت، ١٣٤ت، ١٤٤، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٠، ١٨٥، ٢١١، ٢٤٥ت، ٢٤٧، ٢٥٦، ٢٧٣ت، ٢٩٠ت، ٢٩٤
الفخر الرازي: ٤١ت، ٧٢ت، ٨٥
الفتوحي: ٢٨ت، ٣٢ت، ٧٧ت، ٩٣، ١٦٢، ١٦٢ت، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٦
قاسم بن قطلوبغا: ٢٤١
القاضي: ١٨٥، ٢٤٠، ٢٦١ت
القرافي: ١٤٣
الكرخي: ١١١ت، ١٦٨، ١٨٠، ٢٤١، ٢٧٩
الكسائي: ١٩٦
الكعبي: ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٢

الكمال بن الهمام: ٤٣، ٨٥ت، ٨٩ت، ٩٦ت، ١٠٥ت، ١٢٤، ١٤٤، ١٩٢
كمال الدين الزملكاني: ١٠٤
المازري: ١١٤ت، ٢٣١
مالك بن أنس: ٨٧ت، ١٥٣، ١٧٧، ٢٣١، ٢٤٨، ٢٧٩
المحلاوي: ٣٦ت، ٣٨ت، ٣٩ت، ٦١ت، ٢١٥ت، ٢٨٨ت
محمد بن الحسن: ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٤١، ٢٨٠
محمد بن الحنيفة: ١٢٥
محمد أبو النور زهير: ٢٧ت، ١٠٦ت، ١١٠ت، ١١٣ت، ١١٤ت، ١١٥ت، ١٤٦ت، ١٥٣ت، ٢٧٧ت
محمد أنور الكشميري: ١٧٤، ١٧٤ت، ١٧٧، ١٧٨ت، ١٨٩، ١٨٩ت، ١٩٠، ١٩٠ت
محمد سلام مذكور: ١٧٩ت، ١٩٩ت، ٢٢٥ت، ٢٣٧ت
محمد يحيى أمان: ٢٤٨
محمود شوكت العدوي: ٥
المراغي: ١٨٤ت
المرجاني: ٣٢
مسلم: ٣٨ت، ٥٤ت، ٦٥ت، ٦٦، ٦٨ت، ١٥٤ت، ١٧٠ت، ١٧٣ت، ١٧٤ت، ١٧٥ت، ١٨١ت، ١٨٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٨ت، ٢٣٥ت، ٢٦٨، ٢٦٨ت، ٢٨١ت، ٣٠٣ت، ٣١٠ت
معاذ بن جبل رضي الله عنه: ٢٨١
مكحول: ١٦٤، ١٧٢
ملاخسرو: ٢٨ت، ٣٦ت، ١٩٠
ملا علي القاري: ٧٦ت، ٨١
المناوي: ٣٠٠ت
المنذري: ٦٩ت
الميداني: ٢٨٠
النسائي: ١١٤ت، ٣٠٠ت، ٣٠٣ت
النَّسفي: ٤٣
النووي: ٥٤ت، ٦٨ت، ١٥٤ت، ١٨١ت، ٢١٢، ٢١٢ت، ٢٦٨، ٢٦٨ت
الهندي: ١٣٣
هود عليه الصلاة والسلام: ٣٠١ت
الهيثمي: ٦٩ت
وهبة الزحيلي: ٨٤
يعقوب بن الوليد: ١١٥ت
يوسف عليه الصلاة والسلام: ٢٩٥ت

• • •

(٤)

فهرس المراجع

ويمكننا تصنيف مراجع البحث إلى الأصناف التالية، وهي: صنف علوم القرآن، وصنف علوم السنة، وصنف علم الأصول، وصنف علم الفقه، وصنف علوم اللغة، وصنف الكتب العامة.

وسنجري في ترتيب هذه الكتب على حسب حروف المعجم ليسهل الرجوع إليها، وذلك في كل صنف على حدة:

١ ـ **الصنف الأول**، وهو: كتب علوم القرآن الكريم، وتشمل:

ـ القرآن الكريم.

ـ أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص.

ـ تفسير البغوي.

ـ تفسير القرطبي.

٢ ـ **الصنف الثاني**، وهو: كتب علوم السنّة، وتشمل:

ـ البحر الذي زخر شرح ألفية الأثر للسيوطي، مخطوطة بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت بالمدينة المنورة.

ـ الترغيب والترهيب للمنذري، طبعة قطر.

ـ جامع الأصول لابن الأثير.

ـ جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد ـ مع ذيله ـ لمحمد ابن سليمان.

ـ رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين للإمام النووي.

ـ سنن ابن ماجه.

ـ شرح صحيح مسلم للإمام النووي.

- شرح معاني الآثار للطحاوي.
- صحيح البخاري، طبع مطابع الشعب، وطبعة محمد فؤاد عبد الباقي.
- صحيح مسلم، طبعة محمد فؤاد عبد الباقي.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني.
- فيض الباري على صحيح البخاري للشيخ أنور الكشميري.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي.
- المستدرك للحاكم.
- المعجم الكبير للطبراني، طبعة بغداد.
- النهاية في غريب الحديث لابن الأثير.
- نبيل الأوطار للشوكاني.

٣ - الصنف الثالث، وهو: كتب علم الأصول، وتشمل:

- الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي، مطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٣٢هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، طبع مطبعة الإمام بمصر.
- إرشاد الفحول للشوكاني، طبع الحلبي ١٣٥٦هـ.
- أصول السرخسي، طبع دار الكتاب العربي ١٣٧٢هـ.
- أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير.
- البحر المحيط للزركشي، مخطوطة بدار الكتب المصرية.
- تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، تحقيق الدكتور محمد أديب الصالح، طبع جامعة دمشق ١٣٨٢هـ.
- تسهيل الوصول للمحلاوي، طبع الحلبي ١٣٤١هـ.
- التقرير والتحبير لابن أمير حاج في شرح التحرير للكمال بن الهمام، طبع بولاق ١٣١٦هـ.
- التلويح للسعد التفتازاني على التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة، طبع صبيح.
- حاشية البناني على جمع الجوامع لابن السبكي.
- حاشية العطار على جمع الجوامع لابن السبكي.
- الرسالة في أصول الفقه للإمام الشافعي.

- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي، طبـع السلفية في القاهرة.
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، طبـع بولاق ١٣١٦هـ.
- شرح الكوكب المنير للفتوحي الحنبلي، تحقيق حامد الفقي، مطبوعات المعهد العلمي السعودي بالرياض.
- علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف.
- كشف الأسـرار للبخاري عـلى أصول البـزدوي، شـركـة صحفيـة عثمـانيـة ١٣٠٨هـ.
- فواتح الرحموت للأنصاري شرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور، المطبوع مع المستصفى سنة ١٣٢٢هـ .
- مباحث الحكم عند الأصوليين للأستاذ محمد سلام مدكور.
- مرآة الوصول للإزميري شرح مرقاة الوصول لملاخسرو.
- المستصفى للغـزالي: ، المطبـوع مـع مسلّم الثبـوت وشـرحـه ببـولاق سنـة ١٣٢٢هـ.
- المسوَّدة في أصول الفقه لآل تيمية، مطبعة المدني.
- المنار للنسفي مع شروحه وحواشيه، طبـع دار السعادة ١٣١٥هـ.
- الموافقات للشاطبي، الطبعة التونسية.
- نزهة الخاطر شـرح روضة الناظر لعبد القادر بدران.
- نـزهـة المشتـاق للشيـخ محمـد يحيـى أمـان في شـرح اللمـع لأبـي إسحـاق الشيرازي، مطبعة حجازي بالقاهرة سنة ١٣٧٠هـ.
- نهاية السول للأسنوي عـلى منهاج الأصـول للبيضاوي، ومعـه حاشيـة سلم الوصول للشيـخ بخيت المطيعي، طبـع السلفية ١٣٤٢هـ.
- الوسيط في أصول الفقه للدكتوروهبة الزحيلي، مذكرات جامعية.

٤ ـ **الصنف الرابـع**، وهو: كتب علم الفقه، وتشمل:

- الأشباه والنظائر لابن نجيم.
- الأشباه والنظائر للسيوطي.
- البحر لابن نجيم.
- رد المحتار لابن عابدين.

ـ فتح باب العناية لملا علي القاري، تحقيق أستاذنا الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.
ـ فتح القدير للكمال بن همام.
ـ الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري.
ـ اللباب في شرح الكتاب للميداني.
ـ المجموع للإمام النووي.
ـ الهداية للمرغيناني.

٥ ـ **الصنف الخامس**، وهو: كتب اللغة العربية، وتشمل:
ـ أساس البلاغة للزمخشري.
ـ القاموس المحيط للفيروزآبادي.
ـ المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيُّومي.
ـ مختار الصحاح للرازي.

٦ ـ **الصنف السادس**، وهو: كتب العلوم المختلفة، وتشمل:
ـ حجة الله البالغة لأحمد الدهلوي.
ـ طبقات الأصوليين للمراغي.

● ● ●

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
بين يدي الكتاب.	٥
كلمة شكر وتقدير.	٨
افتتاحية الرسالة	٩
١ ـ **المقدمة**: سبب اختيار بحث الحكم التكليفي من بين أبحاث الأصول.	١١
٢ ـ **التمهيد**: ويشمل أربع فقرات:	(١٥ ـ ٤٧)
الفقرة الأولى: صلة البحث بعلم أصول الفقه.	١٦
ـ تعريف علم أصول الفقه.	١٦
ـ موضوع علم أصول الفقه.	١٧
الفقرة الثانية: الحاكم وحقيقته عند علماء المسلمين	٢٠
ـ الحكم الشرعي، وحكم من يتجاهله أو يستبدل به غيره.	٢٢
ـ المحكوم فيه.	٢٤
ـ المحكوم عليه.	٢٤
الفقرة الثالثة: تعريف الحكم الشرعي لغة واصطلاحاً.	٢٥
ـ التعريف المختار من هذه التعريفات وسبب اختياره.	٢٨
ـ تحليل التعريف المختار للحكم الشرعي.	٣١
ـ سبب استبدال كلمة المكلفين بكلمة العباد في تعريف الحكم.	٣٤
ـ وجهة نظر من ترك قيد الوضع في تعريف الحكم، وبيان الرأي الراجح في ذلك.	٤١

الفقرة الرابعة: تقسيم الحكم إلى حكم تكليفي وحكم
وضعي وغير ذلك من الأقسام. ٤٣
ـ المقارنة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي. ٤٥
ـ تحديد موضوع البحث في الحكم التكليفي خاصة. ٤٧
٣ ـ الباب الأول: الحكم التكليفي وأنواعه وما يتعلق بها. (٤٩ ـ ٢٥٨)
الفصل الأول:
(أ) تعريف الحكم التكليفي. ٥١
(ب) مناقشة تعريف الحكم التكليفي. ٥٣
الفصل الثاني: وينقسم إلى قسمين:
القسم الأول: ويتكون من أربع نقاط: (٥٨ ـ ٧٤)
١ ـ أنواع الحكم التكليفي واستدراك بعض العلماء على أنواعه. ٥٨
٢ ـ الفرق بين الإيجاب والوجوب والواجب، وما شابه ذلك. ٦١
٣ ـ نشأة أنواع الحكم التكليفي. ٦٤
٤ ـ الحكمة من تنوع الأحكام التكليفية إلى واجب
وحرام، ومندوب ومكروه، ومباح. ٧١
القسم الثاني: ويتكون من ثماني نقاط: (٧٥ ـ ٢٦٤)
● النقطة الأولى:
(أ) تعريف الفرض. ٧٥
(ب) تحقيق الخلاف بين الحنفية والجمهور في التفريق
بين الفرض والواجب. ٧٨
ـ الاستئناس اللغوي في ذلك، وما قيل عنه. ٧٨
ـ ترجيح اصطلاح الحنفية في التفريق وسببه. ٨٢
ـ الاعتراضات الواردة على التفريق وردها. ٨٤
ـ التحقيق بأن الخلاف لفظي بين الحنفية والجمهور. ٨٦
ـ أقوال أخرى في التفريق بين الفرض والواجب. ٨٦
(ج) حكم الفرض. ٨٧
(د) تقسيم الفرض إلى فرض اعتقادي، وفرض
عملي ومنشأ ذلك التقسيم. ٨٨

● النقطة الثانية :

(أ) تعريف الواجب. ٩٢

(ب) حكم الواجب. ٩٤

(جـ) صيغ الواجب وأساليبه الدالة عليه. ٩٥

(د) تقسيم الواجب إلى وايجب عيني وكفائي. ٩٧

- تحول الواجب الكفائي إلى واجب عيني وسبب ذلك التحول. ١٠٠

- مقارنة بين الواجب العيني والواجب الكفائي. ١٠٢

- مسألة، توجيه الخطاب في الواجب الكفائي. ١٠٤

- أدلة الجمهور في توجه الخطاب إلى الجميع في الواجب الكفائي. ١٠٦

- أدلة الطرف الآخر القائل بتوجه الخطاب إلى بعض المكلفين. ١٠٧

- مناقشة الأدلة مع الترجيح. ١٠٨

(هـ) تقسيم الواجب إلى مطلق وواجب مؤقت، وتعريف كل قسم منها. ١٠٩

- تقسيم الواجب المؤقت إلى واجب موسع وواجب مضيق وواجب ذي شبهين. ١١٠

- مسألة الجزء الذي يتعلق به الوجوب في الواجب الموسع وتحقيقها. ١١٣

- قول بعض المتكلمين في هذه المسألة. ١١٥

- مذهب لبعض الحنفية. ١١٦

- مذهب جمهور الحنفية القائل: سبب الوجوب في الواجب الموسع هو الجزء الذي يليه الأداء. ١١٧

- تحقيق الخلاف في هذه المسألة، وتبين الرأي الراجح فيها. ١١٨

- الإشارة إلى خطأ من نسب إلى الحنفية إنكار الواجب الموسع. ١١٩

ـ دليل القول الراجح.	١٢٠
ـ الآثار الفقهية لتقسيم الواجب من حيث زمن أدائه.	١٢١
ـ قضاء رمضان عند الحنفية والشافعية.	١٢٢
ـ وجوب تعيين النية في الواجب الموسع.	١٢٣
ـ هل ينصرف صيام النفل في رمضان إلى الفرض؟ وترجيح رأي الجمهور في ذلك.	١٢٤
ـ مناظرة بين ابن حزم وأبي الحسن بن القطان الشافعي.	١٢٦
ـ هل يتأدى الفرض بنية النفل في الحج وتحقيق الخلاف في المسألة مع الترجيح.	١٢٧
(و) تقسيم الواجب إلى واجب معين وواجب مخير.	١٢٩
ـ الخلاف في مكان تعلق الإيجاب في الواجب المخير.	١٣٠
ـ تحقيق الخلاف في هذه المسألة بين الجمهور والمعتزلة، والوصول إلى أنه معنوي في جانب ولفظي في جانب آخر.	١٣١
ـ قول مردود منسوب لبعض المعتزلة.	١٣٣
ـ دليل الجمهور على أن الوجوب متعلق بواحد مُبْهم ودليل المخالفين لهم في ذلك.	١٣٤
ـ تأييد قول جمهور أهل السنة في ذلك وسببه.	١٣٥
(ز) تقسيم الواجب إلى واجب محدد وغير محدد.	١٣٦
ـ مقارنة بين الواجب المحدد وغير المحدد.	١٣٦
ـ إشارة ابن قدامة المقدسي إلى ذلك.	١٣٨
(ح) موازنة بين أقسام الواجب المختلفة.	١٣٩
(ط) مسائل متفرقة تتعلق بالواجب:	
المسألة الأولى: مقدمة الواجب.	١٤١
ـ تحديد مكان الخلاف في هذه المسألة.	١٤٣
ـ دليل القائلين بوجوب المقدمة مطلقاً.	١٤٤
ـ دليل القائلين بعدم وجوبها مطلقاً.	١٤٥
ـ دليل المفرقين بين السبب والشرط.	١٤٦
ـ أقوال مختلفة في هذه المسألة.	١٤٧

- تحقيق الخلاف في مقدمة الواجب وترجيح كونه خلافاً لفظياً. ١٤٨
- ثمرة الخلاف في هذه المسألة. ١٤٩
- **المسألة الثانية**: إذا نسخ الوجوب، فهل يبقى الجواز؟ ١٥١
- إطلاقات الجواز عند العلماء. ١٥١
- آراء العلماء المختلفة في هذه المسألة. ١٥٢
- تحقيق الخلاف في هذه المسألة والتوصل إلى أنه خلاف معنوي لما يترتب عليها من آثار. ١٥٤

المسألة الثالثة: هل يتعلق الأداء والإعادة والقضاء بالواجب؟ ١٥٦
- ترجيح مصطلح الفقهاء في الأداء ودليله. ١٥٧
- هل الإعادة نوع من الأداء؟ ١٥٨
- إطلاق الأداء على القضاء والعكس، وسبب ذلك. ١٥٩

● **النقطة الثالثة**:

(أ) تعريف المندوب لغةً واصطلاحاً. ١٦١

(ب) الفرق بينه وبين السنة، واصطلاح الحنفية في ذلك. ١٦٣

(ج) تقسيم السنة إلى سنة هدى وزوائد. ١٦٤
- تقسيمها إلى سنة عين وكفاية. ١٦٥
- خلاف العلماء في هذا التقسيم، وتحقيق الخلاف فيه. ١٦٥

(د) إطلاق لفظ السنة حقيقةً ومجازاً. ١٦٧
- هل صحيح رجوع الإمام الشافعي عن القول الأول؟ ١٦٨
- أدلة الطرفين المختلفين. ١٦٩
- ترجيح قول الحنفية في هذه المسألة وسببه. ١٧٠
- إطلاقات أخرى لكلمة سنة. ١٧١

(هـ) حكم المندوب. ١٧١
- أقوال العلماء في تأثيم تارك السنة المؤكدة. ١٧١
- دليل ثبوت العقاب لتارك السنة. ١٧٣
- الفرق بين ترك الواجب وترك السنة المؤكدة هو الإصرار على الترك في السنة دون الواجب. ١٧٤

ـ ترجيح القول بتأثيم تارك السنة المؤكدة مع الإصرار ودليل ذلك.	١٧٤
ـ دليل القول بحرمان الشفاعة لتارك السنة والكلام في الحديث وتأويله.	١٧٥
ـ ما أضافه الشاطبي على حكم المندوب.	١٧٦
ـ هل يترك المندوب لكونه صار شعاراً للمبتدعة؟	١٧٦
ـ هل يترك المندوب لخوف اعتقاد العامة وجوبه؟	١٧٧
ـ إشكال يعرض على حكم المندوب والجواب عليه.	١٧٧
(و) صيغ المندوب وأساليبه.	١٧٨
(ز) مسائل متفرقة تتعلق بالمندوب:	
المسألة الأولى: هل المندوب مأمور به حقيقة؟	١٨٠
ـ أدلة النافين والمثبتين.	١٨٠
ـ ثمرة الخلاف بين القولين.	١٨٢
ـ التحقيق بأنه خلاف لفظي وترجيح كون المندوب مأموراً به وسبب ذلك.	١٨٣
المسألة الثانية: هل يعتبر المندوب من أحكام التكليف؟	١٨٤
ـ توضيح الخلاف في هذه المسألة مع أدلة الطرفين.	١٨٤
ـ التعجب مما سلكه الأصوليون في تأويل كلام الأستاذ أبي إسحق في ذلك وتحقيق الرأي فيه.	١٨٦
المسألة الثالثة: هل يمكن تحول المندوب إلى واجب؟	١٨٧
ـ رأي العلماء في لزوم النفل بالشروع مع التدليل للطرفين.	١٨٧
ـ صحة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾. وتحقيقه	١٨٩
ـ ترجيح لزوم النفل بالشروع فيه مع استثناء صوم النفل من ذلك، مع الأدلة.	١٩١
ـ لزوم النفل بالنذر، وبتعيين الإمام.	١٩٣

المسألة الرابعة: هل يتعلق الأداء والإعادة والقضاء
بالمندوب؟ ١٩٣
ـ تحقيق الخلاف في هذه المسألة. ١٩٣
● النقطة الرابعة:
(أ) تعريف الحرام لغة واصطلاحاً، وأسماؤه المختلفة. ١٩٥
(ب) صيغ الحرام وأساليبه. ١٩٧
(جـ) تقسيم الحرام إلى حرام لذاته وحرام لغيره. ١٩٩
ـ أنواع الحرام لغيره. ٢٠١
ـ لا يعتبر من الحرام لغيره ما أحل تارة وحرم أخرى
والتنبيه لخطأ من اعتبر المعازف من الحرام لغيره. ٢٠١
ـ مقارنة بين الحرام لذاته والحرام لغيره. ٢٠٢
(د) تقسيم الحرام إلى حرام ومكروه تحريماً. ٢٠٤
(هـ) تقسيم الحرام إلى حرام معين وحرام مخير. ٢٠٤
● النقطة الخامسة:
(أ) تعريف المكروه تحريماً. ٢٠٥
ـ تعليل إطلاق العلماء كلمة الكراهة على الحرام. ٢٠٦
(ب) حكم المكروه تحريماً ومقارنته مع حكم الحرام. ٢٠٨
ـ صحة الصلاة في الأرض المغصوبة عند الجمهور
خلافاً للإمام أحمد وبعض العلماء. ٢١٠
(جـ) مسائل متفرقة تتعلق بالحرام والمكروه تحريماً:
المسألة الأولى: مقدمة الحرام. ٢١٣
المسألة الثانية: هل يجوز تحريم واحد لا بعينه؟ ٢١٤
ـ خلاف العلماء في هذه المسألة وتحقيقه. ٢١٥
المسألة الثالثة: هل الحرمة تلازم الفساد والإثم؟ ٢١٧
ـ التحقيق بأنه لا تلازم بينهما. ٢١٨
● النقطة السادسة:
(أ) تعريف المكروه تنزيهاً ٢٢٠
(ب) إطلاقات لفظة مكروه عند العلماء. ٢٢١

(جـ) حكم المكروه تنزيهاً. ٢٢٣
(د) صيغ المكروه وأساليبه الدالة عليه. ٢٢٤
(هـ) مسائل متفرقة تتعلق بالمكروه:
المسألة الأولى: هل يعتبر خلاف الأولى نوعاً مغايراً
للمكروه؟ ٢٢٦
المسألة الثانية: هل المكروه منهي عنه؟ ٢٢٨
ـ التحقيق بأنه منهي عنه. ٢٢٩
المسألة الثالثة: هل المكروه من التكليف؟ ٢٢٩
المسألة الرابعة: هل يدخل المكروه في الأمر المطلق؟ ٢٣٠
● **النقطة السابعة:**
(أ) تعريف المباح وأسماؤه المختلفة. ٢٣٢
(ب) إطلاقات لفظة مباح عند العلماء. ٢٣٥
(جـ) صيغ المباح وأساليبه. ٢٣٦
(د) أقسام المباح (وحكمه). ٢٣٧
(هـ) مسائل متفرقة تتعلق بالمباح:
المسألة الأولى: هل الأصل في الأشياء الإباحة؟ ٢٤٠
ـ التحقيق فيما ينسب إلى الحنفية في هذه المسألة. ٢٤١
ـ الرأي الراجح هو: أن الأصل في الأشياء الإباحة
والدليل على ذلك. ٢٤٢
ـ أثر الخلاف في هذه المسألة. ٢٤٤
المسألة الثانية: هل المباح مأمور به؟ ٢٤٥
ـ اضطراب العلماء في فهم عبارات الكعبي
في هذه المسألة. ٢٤٥
ـ التحقيق بأن الخلاف فيها لفظي. ٢٤٦
ـ الأدلة على أن المباح غير مأمور به. ٢٤٨
ـ الإشكالات على أن المباح غير مأمور به وردها. ٢٤٩
المسألة الثالثة: هل المباح داخل في التكليف؟ ٢٥١
ـ التحقيق في خلاف الأستاذ أبي إسحق وتأويله. ٢٥١

المسألة الرابعة: هل العفو خارج عن المباح؟ ٢٥٢
– التحقيق في ذلك. ٢٥٣
● النقطة الثامنة:
المسألة الأولى: هل يعتبر نفي الحكم حكماً؟ ٢٥٥
المسألة الثانية: هل توصف الأحكام الشرعية
بالقطعية أم بالظنية؟ ٢٥٧
٤ ـ الباب الثاني: (٢٥٩ ـ ٣١١)
الفصل الأول:
(أ) تعريف التكليف. ٢٦١
(ب) أقسام التكليف، وتحقيق الخلاف القائم فيها. ٢٦٢
– الفرق بين وجوب الأداء والوجوب في الذمة. ٢٦٣
الفصل الثاني: القسم الأول.
– شروط التكليف المتعلقة بالمكلف. ٢٦٦
– شرط الحياة. ٢٦٦
– شرط كونه من الثقلين. ٢٦٧
– شرط البلوغ. ٢٦٩
– شرط العقل. ٢٧٢
– شرط الفهم. ٢٧٣
– شرط الاختيار. ٢٧٥
– شرط العلم بالأمر قبل زمان الفعل. ٢٧٧
– شرط الإسلام. ٢٧٨
– خلاف العلماء في اشتراطه وأدلتهم. ٢٧٨
– الرأي الراجح في ذلك وبيان حقيقة الخلاف. ٢٨٣
– عوارض الأهليـة. ٢٨٦
– أشكال العوارض السماوية والمكتسبة. ٢٨٦

القسم الثاني: شروط المكلف به. ٢٨٩
– اشتراط كونه معدوماً. ٢٨٩

ـ اشتراط كونه حاصلاً بكسب المكلف.	٢٨٩
ـ اشتراط كونه معلوماً له.	٢٩٠
ـ اشتراط كونه يصلح طاعة.	٢٩٠
ـ اشتراط كونه مقدوراً للمكلف.	٢٩٠
ـ التكليف بالمحال، وخلاف العلماء في هذه المسألة.	٢٩١
ـ تحقيق الخلاف في هذه المسألة.	٢٩٥
ـ الفرق بين التكليف بالمحال، والتكليف المحال.	٢٩٥
الفصل الثالث:	
● **النقطة الأولى:** الحكمة من تكليف الإنسان وسر تخصيصه بذلك.	٢٩٨
● **النقطة الثانية:** الصفات العامة للأحكام الشرعية ومقارنتها مع الأحكام الوضعية.	٣٠١
● **النقطة الثالثة:** مدى حرية الإنسان في ظل الأحكام الشرعية.	٣٠٤
٥ ـ **الخاتمة:** نتيجة البحث، والنقاط الأساسية فيه.	٣١٣
ـ الفهــارس:	
ـ فهرس الآيات القرآنية.	(٣٢١ ـ ٣٢٨)
ـ فهرس الأحاديث.	(٣٢٩ ـ ٣٣٢)
ـ فهرس الأعلام.	(٣٣٣ ـ ٣٣٨)
ـ فهرس المراجع.	(٣٣٩ ـ ٣٤٢)
ـ فهرس محتويات الرسالة.	(٣٤٣ ـ ٣٥٢)

● ● ●